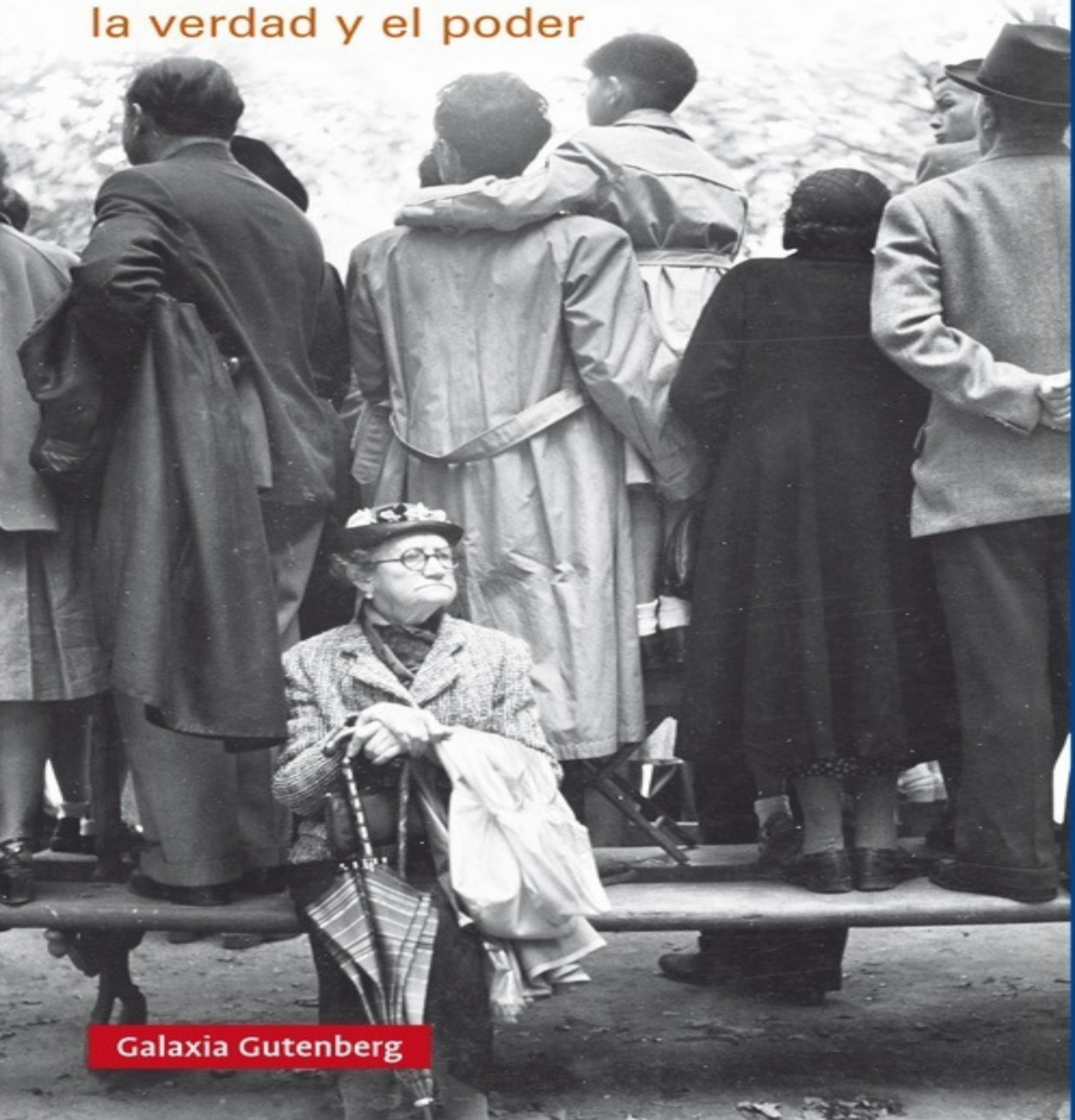
José María Ridao

La democracia intrascendente

Ensayos sobre el lenguaje, la verdad y el poder



Galaxia Gutenberg

JOSÉ MARÍA RIDAO

La democracia intrascendente

Ensayos sobre el lenguaje, la verdad y el poder

Galaxia Gutenberg

Publicado por
Galaxia Gutenberg, S.L.
Av. Diagonal, 361, 2.º 1.ª
08037-Barcelona
info@galaxiagutenberg.com
www.galaxiagutenberg.com

Edición en formato digital: mayo de 2019

© José María Ridao, 2019
© Galaxia Gutenberg, S.L., 2019
Fotografía de cubierta: © Max Scheler. Champs-Élysées, París, 14 de julio de 1952

Conversión a formato digital: gama sl
ISBN: 978-84-17747-59-6

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública
o transformación de esta obra sólo puede realizarse con la autorización
de sus titulares, aparte de las excepciones previstas por la ley. Diríjase a CEDRO
(Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear
fragmentos de esta obra (www.conlicencia.com; 91 702 19 70 / 93 272 04 45)

Índice

Introducción

PRIMERA PARTE. La trascendencia y sus poderes

- La verdad trascendente
- Los reinos de otro mundo

SEGUNDA PARTE. La encrucijada cartesiana

TERCERA PARTE. Los poderes de la intrascendencia

- La verdad de este mundo
- La democracia intrascendente

EPÍLOGO. *Perpetuum mobile*

Para Claudio Aranzadi,

por su amistad fraterna
en el irreductible desacuerdo

All our scientific and philosophical ideals are altars to unknown Gods

WILLIAM JAMES

Introducción

Los ensayos recogidos en este volumen abordan el problema de la relación entre la libertad y el conocimiento de la verdad. La pendiente autoritaria por la que están deslizándose los gobiernos de algunos de los países más poderosos del mundo ha vuelto a ponerlo sobre la mesa, pero sólo atendiendo a un aspecto marginal y olvidando la ancestral genealogía filosófica a la que pertenece. Por descontado, el debate político en democracia se refiere a los cursos de acción ante hechos contrastados. Manipular estos hechos, falseándolos o negándolos, constituye un atentado contra la libertad, porque los cursos de acción que se decidan a partir de la regla democrática sólo reflejarán el interés último, y normalmente espurio, de quien haya falseado previamente las premisas. La estrategia liberticida que se esconde detrás de la manipulación de los hechos es concomitante con la de la manipulación del lenguaje, y de ello también ofrece suficientes ejemplos la realidad contemporánea. Sólo que la manipulación del lenguaje no se corresponde exclusivamente con la mentira, sino que puede operar, y de hecho opera, en dos direcciones diferentes. Una cuando se difumina deliberadamente el significado de las palabras a fin de que puedan significar una cosa y la contraria, dependiendo de quién las utilice, y otra cuando, proclamando una decidida voluntad de recuperar su verdadero significado, de llamar a las cosas por su nombre –como si el nombre de las cosas formara parte de una indescifrable esencia–, se introducen en el espacio público términos que, por estar marcados negativamente, acaban por marcar en el mismo sentido a los individuos o los grupos a los que se aplica. El fenómeno de la corrección política con el que se ha querido contrarrestar esta última manipulación ha alcanzado, sin duda, extremos ridículos. Pero la alternativa que se ha impuesto en estos tiempos plagados de malos presagios, la alternativa de hablar sin complejos, confunde con simples eufemismos el recurso a expresiones que responden a la obligación, irrenunciable en democracia, de construir un espacio público depurado de términos que humillen o

descalifiquen a nadie que comparezca en él.

La importancia de reflexionar sobre el lenguaje fue advertida por escritores que, como Víctor Klemperer o George Orwell, se vieron envueltos en circunstancias políticas que pusieron un abrupto final al mundo en el que vivían, destruyéndolo. De nada serviría repetir ahora lo que ellos dijeron entonces, puesto que sus argumentos conservan intacta una turbadora vigencia. Por este motivo, la intención última de estos ensayos ha sido aventurar la reflexión sobre el lenguaje más allá de la relación entre ciertos programas políticos y la manipulación de las palabras, intentando descifrar aquella genealogía filosófica a la que antes me refería y qué presupuestos filosóficos la hacen posible. Es así como he acabado por asumir algo que señalaron Nietzsche, por un lado, y Charles S. Pierce, por otro, pero que antes de ellos preocupó a la filosofía presocrática: la reflexión sobre el lenguaje conduce a la reflexión sobre la verdad y sobre el poder. Han sido numerosas las ocasiones en las que, como me sucedió al redactar *Filosofía accidental* –un libro cuyas intuiciones prolongan las páginas que siguen–, me he enfrentado a la contradicción entre la tradición aristotélica de la que me sentí próximo y las soluciones que he ido considerando a medida que pasaban los años. Se puede decir que comencé como aristotélico lo que creí acabar como platónico, tan sólo para descubrir después que, en la interpretación que más llegó a convencerme, el pensamiento de Sócrates era tan sólo una variante de la filosofía de los pitagóricos y los sofistas: precisamente la variante que conducía a su disolución. Comprendí entonces que el interés de los pitagóricos y los sofistas por el lenguaje y las instituciones –por lo que, aplicado a ellos, y en virtud de un anacronismo retrospectivo, llamamos *Estado*– son dos caras de la misma moneda: el lenguaje es la convención primaria, y las instituciones, adopten la forma benevolente de la asamblea o la más lúgubre de la guerra, el ámbito donde la convención se realiza a partir de los cursos de acción que determina.

La realidad contemporánea ofrece numerosos ejemplos de la utilidad de las ideas de los pitagóricos, los sofistas y su más o menos soterrada descendencia para comprender, y, en su caso, impugnar, decisiones que sólo pueden adoptarse desde la ignorancia de la estrecha relación entre el lenguaje, la verdad y el poder. Las postrimerías del siglo XX asistieron al renacer de lo

que Pierre Rosanvallon ha denominado las ciencias de la diferencia, esto es, saberes que a través de la invocación de verdades trascendentes buscan proporcionar un fundamento natural a la desigualdad. Desde el momento en que las teorías racistas quedan desprestigiadas al ser importadas por las doctrinas políticas totalitarias desde el África colonial a la Europa de entreguerras, y devastar el mundo, las ciencias de la diferencia se vieron obligadas a cambiar de objeto, abandonando la raza en favor de la cultura o la civilización. Pero sólo para mantener intacta la estructura y el potencial discriminatorio de los argumentos que fundamentaban sus verdades. Este espejismo de imaginar que cambia la doctrina tan sólo porque cambia el objeto me había llamado la atención mientras redactaba los ensayos de *Contra la historia*, al descubrir que las verdades teológicas invocadas en la Controversia de Valladolid de 1550 para decidir acerca de la naturaleza humana de los indios eran las mismas, estructuralmente las mismas, que las verdades científicas consideradas en la Conferencia de Berlín de 1885 para establecer la legitimidad del reparto de África y el sometimiento de los africanos. Entonces no podía imaginar que volvería a encontrarme argumentos y verdades similares, y menos aún que el nuevo encuentro se produciría, no a causa de mi interés por la historia de las ideas, sino de mi condición de ciudadano cada vez más desesperanzado por la marcha del mundo.

Suministradas por ciencias de la diferencia como una sociología y una politología de ocasión, que a veces se disfrazaban de islamología, esos argumentos y esas verdades sirven ahora para especular acerca de la integración en las sociedades democráticas, no sólo de los extranjeros procedentes de otras *culturas* u otras *civilizaciones*, sino también de los denominados «inmigrantes de segunda o tercera generación». Como en el caso de los conversos de la España inquisitorial o los emancipados de las colonias africanas, los inmigrantes de segunda o tercera generación son la mayor parte de las veces ciudadanos –esto es, miembros de pleno derecho de una comunidad– a los que se discrimina en virtud de un hecho remoto en el que no participaron. En virtud de ese hecho, se califica como inmigrantes de segunda o tercera generación a quienes, en realidad, nunca inmigraron, lo mismo que se tenía por conversos a los descendientes de quienes se

convirtieron y por emancipados a los de quienes consiguieron liberarse de la esclavitud. Para todos ellos, el efecto de cambiar el objeto al que se consagran las ciencias de la diferencia, manteniendo los argumentos en los que fundamentaban sus verdades, se tradujo en una derogación del principio de igualdad. Al comienzo limitado –sólo para unos individuos y sólo en relación con algunas libertades–, pero que con el paso del tiempo acabó requiriendo una regresión feudal del principio mismo: todos los hombres son iguales ante la ley, pero cada cual ante la suya. A esta regresión responden las actuales leyes de extranjería, cuyos antecedentes jurídicos se encuentran en la siniestra tradición de leyes personales –reales pragmáticas contra conversos o moriscos, decretos coloniales para indígenas o nativos, disposiciones administrativas sobre judíos o gitanos– que a lo largo de la historia han dado cobertura a la discriminación y han servido de preámbulo y de excusa al confinamiento, la expulsión o el exterminio. Cada una de estas normas execrables fue a buscar el fundamento último de su legitimidad en verdades filosóficas, teológicas o científicas suministradas por los saberes preponderantes en cada momento, saberes que, no obstante la lucha por obtener la hegemonía, mantenían y mantienen una estructura reiterativa e invariable.

Emprender un recorrido a través de la filosofía de los presocráticos, la teología medieval y la ciencia posterior a Descartes, concentrándose en las concomitancias entre esas estructuras reiterativas e invariables y no en la diferencia entre sus objetos de conocimiento, revela un aire de familia entre estos saberes, como si el conocimiento de la verdad trascendente que proporcionan fuera un invariable ritual ejecutado bajo distintos disfraces, donde también entran en juego el lenguaje y el poder. La sacralización de estos disfraces ha impedido reparar en que la estructura lógica de la profecía religiosa es idéntica a la de la hipótesis científica, meros artificios para reenviar al futuro el veredicto acerca de cuánta verdad contiene una afirmación realizada en el presente. De igual manera, y siempre desde la misma perspectiva, la predestinación y el determinismo no son más que la consecuencia inexorable de admitir la posibilidad de un conocimiento absoluto, por más que un caso se trate del conocimiento de la voluntad divina y en el otro del de las leyes de la historia o la naturaleza. Y otro tanto cabe

decir de la gracia como santuario donde Dios no ha querido que el hombre penetre y de la existencia de indeterminaciones como rasgo objetivo del universo, según sostienen desde su respectiva e insalvable lejanía Erasmo y Karl Popper: en un caso y en el otro se trata de salvaguardar la libertad poniendo cautelosamente límites al conocimiento de la verdad trascendente.

Si en algo coinciden Nietzsche y Pierce, así como los críticos que reivindican frente a ellos el concepto aristotélico de verdad, es en que, trascendente o no, toda verdad funda un orden. La pregunta que se impone entonces, y a la que en último extremo tratan de responder las páginas que siguen, es si una verdad trascedente, corroborada por las leyes del Ser, Dios, la Historia o la Naturaleza, puede fundar un orden que no lo sea, y en particular un orden articulado como democracia. Porque si el orden es trascendente por estar fundado en una verdad que también lo es, entonces el hombre no es libre y la democracia no es democracia, sino necesidad y sometimiento. Podría haber denominado *no trascendente* la democracia que busca su fundamento en un concepto de verdad cuyo más remoto antecedente se aparta de la tradición aristotélica, retomando el concepto no trascendente de los pitagóricos y los sofistas. Si he preferido llamarla *intrascendente* no es porque le niegue cualquier valor, y menos aún en unos momentos en los que, como éstos, se encuentra en grave peligro, sino por oponerla con mayor contraste a la idea de una democracia obligada a actuar de acuerdo con las verdades reveladas por la filosofía, la teología o la ciencia experimental. En una concepción intrascendente de la democracia, no sólo los fines sino también los medios están siempre por decidir, y de ahí la responsabilidad a la que no podemos escapar: somos nosotros quienes decidimos acerca de la verdad, nosotros quienes a partir de esa verdad fundamos un orden, y, conscientes de no disponer de una instancia exterior en la que justificar una conducta o de la que reclamar una sanción, nosotros quienes debemos responder de las consecuencias de esa verdad y de los límites, o los excesos, de ese orden.

Washington D.C., enero de 2019

PRIMERA PARTE

La trascendencia y sus poderes

La verdad trascendente

Si la paradoja de Aquiles y la tortuga sigue reclamando de cada época una refutación es porque, a través de esa carrera mítica y desigual, Zenón de Elea deja establecidos de una vez y para siempre los dos extremos entre los que se desenvuelve el conocimiento: la experiencia del movimiento y la imposibilidad racional de demostrarlo. Al sostener que Aquiles nunca alcanzará a la tortuga, Zenón no propone un juego de prestidigitación para demostrar que el movimiento es apariencia, sino que toma partido entre las ideas de Heráclito y las de Parménides, y transforma una experiencia cotidiana en el problema filosófico del movimiento. El movimiento es uno de los problemas en los que disienten Heráclito y Parménides; otros son el ser, el cambio, la relación entre la unidad y la pluralidad, y, en coherencia con todos ellos, los problemas de la libertad y del destino.

Para los presocráticos el saber es un camino de sentido único que conduce desde la pluralidad que proporciona la experiencia a la unidad que desvela la razón; es de sentido único porque suponen que lo que la experiencia muestra en primera instancia es la pluralidad, no la unidad. Ahora bien, esa unidad que se alcanza a través del camino de sentido único en que consistiría el saber puede revestir según los filósofos dos caracteres distintos. Para Heráclito es una unidad vacía o inmaterial, encarnada en una regla sin excepciones que establece que todo fluye. Para que todo fluya es preciso, sin embargo, que la propia norma se constituya en excepción y sea lo único que no fluye, lo único que no está sometido al movimiento. Desde la concepción de Parménides, en cambio, la unidad es sustantiva, no puede formularse como norma, como unidad inmaterial o vacía, sino como descripción. Sostener que el universo está compuesto de agua, aire, tierra o fuego, bien como elementos diferentes, bien como ecléctica combinación de los cuatro, según propone Empédocles, responde a la necesidad de describir el contenido de una unidad no inmaterial ni vacía, de una unidad que no consista simplemente en una regla. Parménides, por su parte, es quien ejecuta la más drástica reducción de la

pluralidad a esta unidad sustantiva, dotando de valor a la tautología como la más rigurosa de las formas que puede adoptar la descripción.

Para Parménides lo Uno es lo Uno, y lejos de incurrir en una obviedad sin significado, la tautología adquiere el único sentido desde el que es posible concebir la aventura filosófica que conduce a justificar la inmovilidad de Zenón, es decir, que conduce a la representación de una unidad en la que todo lo que es, es, sin que por otra parte nada pueda ser al margen de lo que es. El azar, la contingencia, el movimiento, el cambio, el libre arbitrio, no tienen cabida en la unidad de Parménides porque es una unidad que abarca la totalidad del ser y que, por fundirse tautológicamente con él, como si fuera un mapa a la misma escala del territorio que representa, no deja lugar para las alternativas ni tampoco para un sujeto separado de lo Uno en condiciones de optar entre ellas. Encontrar un espacio para esas alternativas, así como para un sujeto en condiciones de optar, de manera que la unidad de Parménides se reconcilie con el azar, la contingencia, el movimiento, el cambio y el libre arbitrio, es la tarea que llevan a cabo Leucipo y Demócrito al reducir la unidad del ser a una unidad que, como el átomo, está más cerca de la vacía o inmaterial que propone Heráclito que de la unidad tautológica de Parménides. La operación racional a la que responde el atomismo permite llevar casi tan lejos como Parménides la reducción de la pluralidad a la unidad, sorteando, al mismo tiempo, la inmovilidad del ser al admitir que los átomos se combinan según formas distintas. En esa posibilidad de combinación residiría cualquiera de los conceptos con los que el hombre ha designado desde antiguo la capacidad para desmentir que su destino esté escrito desde que nace, comprometiendo la libertad; es decir, residiría una interpretación del movimiento semejante a la de Heráclito, que, afirmando la pluralidad, no entra en contradicción con la unidad del ser, con la tautología que, sostenida por Parménides, fundamenta la inmovilidad.

La tradición hermenéutica más consolidada ha interpretado en un sentido literal la unidad del ser que Heráclito representa en el fuego, que, apagándose y encendiéndose «según medida», está en el origen de la pluralidad y de la posibilidad del movimiento. Arrastrada por la inercia del eclecticismo de Empédocles, para quien las raíces de las que se compone el ser –los *elementos* de Aristóteles– son físicas, esenciales, esta tradición no ha

considerado la posibilidad de que el fuego al que se refiere Heráclito sea metafórico. Mientras que el fuego de Empédocles es fuego de la misma forma que el aire es aire, agua el agua y tierra la tierra, el fuego de Heráclito está más cerca de la hoguera platónica, que es también una representación, una metáfora, que de una hoguera auténtica. Como Platón en la caverna donde una hoguera proyecta sobre la pared sombras de las Ideas, de las que la experiencia sólo percibe esa manifestación corrompida, Heráclito hace reposar en la metáfora del fuego la esperanza de encontrar algún género de unidad en un ser que siempre fluye, que siempre se mueve, multiplicando incesantemente la pluralidad. Sin el recurso a un fuego apagándose y encendiéndose según medida, la pluralidad del ser se confundiría con un caos irreductible donde el hombre estaría a merced de las fuerzas contradictorias del universo.

Esta interpretación del fuego de Heráclito como metáfora, no como raíz o elemento en el sentido físico, revela, además, un fecundo parentesco con el atomismo de Leucipo y Demócrito, cuyas observaciones fueron devueltas al primer plano de la controversia filosófica por la mecánica cuántica, a comienzos del siglo XX. El fuego en Heráclito desempeñaría la misma función que el átomo en el atomismo, que es la de facilitar una afirmación de la unidad del ser que, siendo sustantiva, no sea tautológica, de manera que el azar, la contingencia, el movimiento, el cambio y el libre arbitrio sean posibles sin que, por otra parte, se apoderen del universo reduciéndolo a caos y dejando al hombre impotentemente a su merced. Las formas en las que se ordenan los átomos, de acuerdo con Leucipo y Demócrito, se corresponden con la medida en la que, de acuerdo con Heráclito, se enciende y se apaga el fuego. Aceptar este paralelismo entre la filosofía de Heráclito y la de Leucipo y Demócrito tiene una consecuencia capital para la definición del saber que establecen los presocráticos, y que constituye su legado filosófico más perdurable. El saber para los presocráticos es el camino de sentido único que conduce desde la pluralidad a la unidad. Pero la reducción a la unidad según la conciben Heráclito y los atomistas tropieza en ese camino con un límite ante el que el saber se detiene como el viajero que reconoce la frontera de una región prohibida, y asume que lo que queda más allá, ya se trate del fuego como metáfora o de los átomos integrados en las formas donde se manifiesta

la pluralidad, constituyen inexpugnables santuarios de los que ningún conocimiento es posible, salvo la tautología.

El saber de Heráclito y los atomistas, el saber en busca de una unidad que, siendo sustantiva, no sea tautológica, acaba dirigiéndose entonces hacia un objeto radicalmente distinto del objeto último que persigue el saber de Parménides. Donde éste hace de la afirmación de lo Uno la expresión máxima del saber, Heráclito y los atomistas dejan a un lado lo Uno, asumiéndolo como horizonte inalcanzable de la búsqueda que representan mediante el fuego o los átomos, y adoptan en su lugar las formas en las que se integran los átomos o la medida en la que se enciende y se apaga el fuego. No el átomo sino las formas, no el fuego sino la proporción en la que se apaga y se enciende: ir más allá, cruzar el límite que en el camino de sentido único del saber encarnan esas formas o esa medida, pretendiendo desentrañar el enigma del santuario último de lo Uno, precipita al hombre en la unidad a la vez sustantiva y tautológica de Parménides. Una unidad que, al ser afirmada como la afirma Parménides, sirve de fundamento a la inmovilidad de Zenón, pero al precio de negar la posibilidad del saber. En primer lugar porque no existe pluralidad que reducir a la unidad, dado que la pluralidad que proporciona la experiencia se corresponde estrictamente con la unidad que desvela la razón, y, por consiguiente, el punto de partida del camino del saber coincide con el punto de llegada. Pero, en segundo lugar, porque la asfixiante identidad de lo Uno con lo Uno impide la existencia de un sujeto capaz de tomar conciencia de esa unidad sustantiva y tautológica, puesto que, al tomarla, estaría negando lo Uno.

En estas condiciones, el saber de Heráclito y los atomistas aparece frente al de Parménides como un saber que no se agota en el punto en el que comienza y que, al admitir que existe una distancia entre la pluralidad que proporciona la experiencia y la unidad que desvela la razón, reconoce la posibilidad del movimiento, además de la existencia de un sujeto consciente de haber emprendido la búsqueda de lo Uno. Por esta vía, Heráclito y los atomistas acaban fijando, no el contenido sustantivo del saber, sino el invariable ritual al que se ajusta, un ritual que se perfila entonces como otro nombre del movimiento y del cambio. Ese ritual del saber exige extender a los pies del hombre un camino de sentido único que conduzca desde la

pluralidad que proporciona la experiencia a la unidad que desvela la razón. Pero exige establecer, además, la frontera que delimita la región prohibida, el inexpugnable santuario donde lo Uno se encuentra a resguardo del saber. Sólo en apariencia lo Uno de Parménides está ausente del invariable ritual del camino entre la pluralidad y la unidad por el que avanza el saber de Heráclito y los atomistas: sin la luciérnaga de la identidad de lo Uno con lo Uno destellando en el santuario hacia el que el hombre dirige sus pasos, sin tautología última, el saber de los presocráticos perdería literalmente cualquier sentido, puesto que sólo admitiendo que el camino entre la pluralidad y la unidad existe y es practicable para el hombre, según sostiene Parménides, puede el hombre establecer el límite donde detenerse, según hacen Heráclito y los atomistas. De traspasar ese límite, de precipitarse en la tautología, el hombre descubriría entonces que lo que creía el punto de partida es, en realidad, el punto de llegada, y que todo el esfuerzo que imagina haber realizado lo ha llevado a cabo en el seno de una sobrecogedora inmovilidad, en la que no sólo no es posible el movimiento, no sólo no es posible el azar, la contingencia, el movimiento, el cambio o el libre arbitrio; tampoco el saber.

La inevitable presencia de lo Uno de Parménides en el concepto de saber establecido por Heráclito y los atomistas ha inspirado recurrentemente el propósito, no de intentar sobrepasar el límite detrás del que lo Uno se encuentra a buen recaudo, precipitándose en la tautología, sino de afirmar que ese límite *es* lo Uno, ontologizándolo. Para este propósito, lo Uno es la medida en la que se enciende y se apaga el fuego de Heráclito, no el fuego; las formas en las que se integran los átomos de Leucipo y Demócrito, no el átomo. Al adelantar el límite que señala el punto exacto donde comienza el inexpugnable santuario de lo Uno en el camino del saber, el hombre está en condiciones de afirmar que ha alcanzado lo Uno cuando en realidad sólo se encuentra ante el hipnótico espectáculo de la pluralidad, ya sea la medida en la que se enciende y se apaga el fuego o la forma en las que se integran los átomos. De este modo asume y convalida gracias al ritual del saber la posibilidad de una tautología, por así decir, asimétrica: no afirma como Parménides que sólo lo Uno es, abarcando la totalidad sintética del ser como si se tratara de un mapa a la misma escala del territorio que representa, sino

que *este* uno, el uno en el que pone fin al camino del saber, es *lo* Uno. Desde el momento en que el hombre puede poner fin al camino del saber en cualquier punto, declarando prohibida la región que ha creído entrever más allá de ese punto valiéndose de su imaginación o su fantasía, el número de las tautologías asimétricas que permiten afirmar que *este* uno *es* lo Uno se multiplica, precipitándolo de nuevo en la pluralidad de la que creía haberse alejado a través del camino del saber. Sólo que la pluralidad en la que se precipita al afirmar que *este* uno *es* lo Uno es una pluralidad distinta de la que encontró antes de emprender ningún camino; es, por así decir, una pluralidad de segundo grado, una pluralidad que difiere de la que muestra la experiencia a la espera de que la razón la reduzca a la unidad recorriendo el camino del saber, una pluralidad sobre la que ya ha intervenido la razón y que, tras esta intervención, aparece como una pluralidad compuesta, no de una multiplicidad de hechos y fenómenos singulares, sino de límites distintos, de santuarios distintos, ocupados por ídolos que también lo son. Desde el momento en que detrás de cada una de estas unidades incompatibles y alternativas está la razón –puesto que es la razón la que emprende el camino de sentido único que reduce la pluralidad a la unidad, y es también ella la que decide que el hombre se detenga en un punto cualquiera del camino para afirmar que *este* uno, el uno que cree haber alcanzado, es *lo* Uno–, la razón se invalida para reducir la pluralidad de segundo grado a una unidad que concilie las unidades alternativas que la componen. La argucia, la fuerza, la guerra, la ordalía, se transforman entonces en el más elemental procedimiento para establecer una jerarquía entre las unidades que incitan a sostener que *este* uno es *lo* Uno.

La metáfora del camino de sentido único establecida por los presocráticos deja de tener vigencia cuando en el horizonte del camino del saber no se encuentra la afirmación de que sólo lo Uno es según la formula Parménides, sino la de que *este* uno es *lo* Uno; deja de tener vigencia porque la idea implícita en la metáfora del camino del saber es la de que en el extremo inicial se encuentra la pluralidad de la experiencia, la materia en bruto que proporcionan los sentidos, en tanto que es la razón la que, partiendo de esa materia en bruto, guía al hombre hasta lo Uno. Si el camino del saber aparece como un camino de sentido único no es porque lo sea, sino porque es la razón

la que ejerce como guía, como criterio incontestable que, al establecer un fin, un fin que es lo Uno –lo Uno necesario, lo Uno de Parménides–, establece además un punto de partida y un camino para alcanzar el fin, uno y sólo uno. De ahí que la pluralidad de unidades a la que dan lugar las incontables tautologías asimétricas que el hombre reverencia creyendo haber alcanzado lo Uno acabe poniendo en cuestión, no sólo la existencia de lo Uno, puesto que no se sitúa un único Uno al final del camino, sino también el carácter incontestable de la razón como guía o criterio para alcanzarlo, puesto que, sirviéndose de ella, es posible alcanzar unos diversos a través de caminos que también lo son. La tradición filosófica que ha mantenido de manera implícita o explícita la metáfora del saber establecida por los presocráticos –la metáfora del camino de sentido único que conduce de la pluralidad a la unidad– puede caracterizarse entonces como el perseverante intento de conjugar todas las variantes del problema de si existe o no un Uno único, un uno real, indisponible, trascendente, un uno capaz de liberarnos de las tautologías asimétricas que proclaman *este* uno como Uno.

Porque, a fin de cuentas, el hombre nunca ha logrado obtener la certeza de que el uno que afirma como lo Uno no sea un uno entre otros unos posibles. Y, sin embargo, lo ha seguido afirmando incansablemente, como si, al hacerlo, no buscara afirmar un Uno definitivo, un uno que sea el verdadero Uno, el Uno trascendente, sino ejecutar el imperturbable ritual que, para acceder al saber, le exige afirmar como lo Uno un uno cualquiera, un uno que lo mismo puede adoptar la máscara del ser que la máscara de Dios, la máscara de la Historia que la de la Naturaleza, la de la Regla Universal que la de la excepción que la confirma. Al ejecutar el ritual del saber al mismo tiempo que afirma como lo Uno un uno que podría ser cualquier uno, un uno que se trasciende y se ontologiza desde el mismo momento en que es afirmado como lo Uno, el hombre se coloca en disposición de dar el primer paso en el camino de sentido único que la razón extiende a sus pies, y que ha de conducirlo desde la ignorancia hasta el conocimiento. La variedad de las máscaras de lo Uno con las que se ha cumplido a lo largo de los tiempos este ritual ha llevado a creer que existen tantos saberes como unos diferentes se han proclamado. Sólo que esos saberes –saberes como la filosofía, la teología o la ciencia experimental– no aparecen a la luz de la reflexión sobre el saber

en tanto que ritual como saberes diferentes, sino como variaciones sucesivas de ese ritual con el que, a la búsqueda del saber, el hombre debe afirmar un uno como lo Uno, o, dicho en otros términos, debe recurrir a la tautología asimétrica de afirmar que *este* uno es *lo* Uno. El saber no aparece entonces como una noble criatura de la razón para bregar con la unidad y la pluralidad, sino como un complejo sistema conceptual, como un engendro inconmoviblemente ambiguo al que la razón sólo reconoce como su criatura a condición de que previamente lo haga el más tenebroso de todos los fantasmas, el más imperecedero: el fanatismo.

I

La piedra que no alcanza el árbol contra el que ha sido lanzada y la flecha que, disparada por el arco, sólo en apariencia cruza el aire, son las otras dos paradojas que, junto a la más célebre de Aquiles y la tortuga, imagina Zenón para avalar a Parménides y negar el movimiento. Antes de recorrer la distancia que la separa del árbol en el momento de ser lanzada, argumenta Zenón, la piedra debe recorrer la mitad. Pero antes de recorrer la mitad, deberá recorrer la mitad de la mitad. Y antes aún la mitad de la mitad de la mitad, y así sucesivamente en una interminable división de la distancia que, proyectada una vez más al infinito, permite a Zenón concluir la imposibilidad racional del movimiento. El argumento sobre el que se apoya la paradoja de la piedra que no alcanza al árbol no es distinto del que subyace en la de Aquiles y la tortuga: tanto en una paradoja como en la otra Zenón establece una distancia y procede a dividirla infinitamente, dando por descontado que el espacio es a su vez infinitamente divisible. Entre el árbol y el lugar desde el que se lanza la piedra la distancia es única, puesto que se extiende entre dos puntos fijos: el punto donde se encuentra el árbol y el punto desde el que la piedra es lanzada. En la paradoja de Aquiles y la tortuga, la distancia que Zenón procede a dividir infinitamente varía porque los puntos en los que se encuentran Aquiles y la tortuga se aproximan según transcurre la carrera. Cuando Aquiles recorre la distancia exacta que lo separa de la tortuga al comenzar, otra distancia distinta pero también exacta vuelve a separarlo: la

distancia que la tortuga ha recorrido mientras Aquiles alcanza el punto que ella acaba de abandonar.

A diferencia de la paradoja de la piedra lanzada contra el árbol, establecida sobre la premisa de la infinita divisibilidad del espacio, la de Aquiles y la tortuga exige que además el tiempo sea infinitamente divisible. De no serlo, Aquiles alcanza inexorablemente a la tortuga, porque un tiempo que no sea infinitamente divisible se convierte antes o después en una constante, y la distancia que recorre Aquiles es mayor que la que recorre la tortuga en un tiempo invariable. La infinita divisibilidad del espacio y la infinita divisibilidad del tiempo son irrelevantes, por el contrario, para la elaboración de la tercera paradoja, la de la flecha que no se clavará en la diana por hallarse sucesivamente inmóvil en el aire, primero en un punto, después en otro, más tarde en otro y así en una sucesión de instantáneas de las que, siempre según Zenón, no es posible deducir el movimiento. El número de esas instantáneas, grande o pequeño, finito o infinito, no influye en el argumento de que no es posible deducir el movimiento de la inmovilidad, porque, aun dentro de la misma controversia, se desenvuelve en un plano distinto que el de la infinita divisibilidad del tiempo y el espacio. Negando la posibilidad de deducir el movimiento de la inmovilidad, Zenón viene a decir que la pluralidad es irreductible a la unidad, y, por consiguiente, que sólo partiendo de la unidad puede el saber alcanzar la unidad, desechando la pluralidad como apariencia. La paradoja de la flecha que cruza el aire en dirección a la diana expresa con despojada sobriedad la actitud filosófica desde la que Zenón aborda el problema del movimiento, y, en último extremo, de la unidad y la pluralidad: es una declaración de principios. La paradoja de Aquiles y la tortuga, así como la de la piedra que no alcanza el árbol, aportan por su parte argumentos accidentales en favor de esa actitud filosófica de la que parte Zenón, como la infinita divisibilidad del tiempo y del espacio.

Las sucesivas refutaciones de las paradojas de Zenón a lo largo de la historia del pensamiento se han dirigido sobre todo contra la de Aquiles y la tortuga, olvidando, salvo contadas excepciones, que el argumento sobre el que se construye obedece a la actitud filosófica que procede de Parménides. Una de esas excepciones es Diógenes, quien, al responder con sumaria

concisión que el movimiento se demuestra andando, realiza en realidad una beligerante declaración de principios opuesta a la de Zenón. El movimiento, viene a decir Diógenes, no es una apariencia que confunde al hombre acerca de lo Uno, sino un testimonio fehaciente de la experiencia que debería poner al hombre en guardia contra los ociosos extravíos de la razón. La controversia entre Zenón y Diógenes queda, pues, en tablas: es cierto que desde la actitud filosófica de Heráclito no se pueden desmentir los argumentos que Zenón emplea para negar el movimiento, pero tampoco desde la actitud filosófica de Parménides se puede explicar que, según recuerda Diógenes, Aquiles alcanza a la tortuga, la piedra golpea el árbol y la flecha se clava en la diana. Declarar como Zenón que el movimiento y la pluralidad son apariencia equivale a considerar que la experiencia está bajo sospecha sin el aval del conocimiento. Para Diógenes, en cambio, la sospecha es la opuesta: sin el aval de la experiencia, el conocimiento se precipita en la ilusión, en la quimera.

En el *Parménides* de Platón, Sócrates mantiene ante las paradojas de Zenón una posición que se asemeja en algún punto a la de Diógenes. Sócrates no busca argumentos para afirmar que Aquiles alcanzará a la tortuga, la piedra golpeará el árbol o la flecha se clavará en la diana, sino que se propone conocer con precisión la actitud filosófica en que se sustentan las paradojas para negarlo. En el diálogo Zenón acompaña a Parménides, ya anciano, a las fiestas panateneas, y una vez allí se encuentran con un Sócrates de pocos años que empieza a ejercitarse en la filosofía. El objeto de la discusión entablada de inmediato y relatada por un tercer personaje que asiste como espectador es la negación del movimiento que Zenón expone en una obra, primero robada, de acuerdo con una noticia probablemente falsa que Platón incluye en el diálogo, y más tarde recuperada, según parece, en vísperas de este encuentro fortuito. El marco narrativo del diálogo no es casual, sino que, como a menudo sucede, ofrece un vago indicio del criterio de Platón como testigo o como cronista de las controversias filosóficas en las que se ve envuelto Sócrates: aunque son los argumentos de Zenón contra el movimiento los que están sobre la palestra, Platón no le concede la palabra, colocándolo en un segundo plano mientras Parménides y Sócrates reflexionan sobre lo Uno y lo múltiple. El movimiento y la inmovilidad, parece sugerir Platón a través de la elección del marco narrativo, no son la raíz del

problema, sino una manifestación de lo que de verdad se dirime: la pluralidad contra la unidad, Heráclito contra Parménides.

A diferencia de Diógenes y Sócrates, que remiten las paradojas de Zenón a la controversia acerca de lo Uno y lo múltiple, Aristóteles acepta el desafío e intenta expresamente una refutación. Aquiles, viene a decir Aristóteles, tiene que recorrer una distancia infinitamente divisible en un tiempo que también lo es, no una distancia y un tiempo infinitos, y de ahí que alcance a la tortuga. Como el propio Aristóteles reconoce, la respuesta le satisface sólo en parte, puesto que, más que resolver el problema, se limita a despojarlo del aparatoso marco narrativo en el que lo envuelve Zenón y a formularlo en unos términos diferentes: para refutar la paradoja de Aquiles y la tortuga es preciso admitir el enigma de que, al ser infinitamente divisible el espacio, una distancia infinitesimal contiene el infinito, al igual que un brevísimo instante la eternidad. Aristóteles no resuelve la paradoja sino que la transforma: lo que deja rigurosamente sin explicar es cómo algo finito, ya se trate del tiempo o del espacio, es infinitamente divisible, no por qué Aquiles alcanzará a la tortuga.

El marco narrativo de las paradojas, que sólo parecía destinado a ilustrar el problema racional, tiene, no obstante, una relevancia de fondo. En primer lugar, el empleo de ese ropaje por parte de Zenón permite advertir la dependencia de la verdad trascendente hacia ciertos usos del lenguaje, revelando que lenguaje y verdad no son dos reinos estancos. Zenón contrapone el personaje más veloz de la mitología, Aquiles, y un animal proverbialmente lento como la tortuga, y sugiere de este modo que la velocidad es una variable decisiva en el desarrollo de la más célebre de sus paradojas. Se trata de un hábil señuelo: los datos esenciales de la paradoja no cambiarían si en lugar de Aquiles y la tortuga Zenón hubiera elegido un águila y una mosca, el soldado de Maratón y Alcibíades borracho, el rayo que se desprende de las nubes y la nave que trae a Ulises de regreso a Ítaca. Aquiles y la tortuga evocan una experiencia cotidiana, la diferente agilidad entre unos seres y otros, sobre la que se apoya para, a continuación, proyectar el argumento sobre un ámbito del que, por el contrario, la experiencia cotidiana no existe: el ámbito de las cantidades infinitesimales, el ámbito de lo infinito. Es en ese ámbito del que no existe experiencia cotidiana donde,

como el prestidigitador que gesticula con extravagancia y aprovecha el juego de luces y sombras que distrae la atención del público, Zenón lleva a cabo el sagaz desplazamiento que le reprocha Aristóteles, desde un espacio y un tiempo infinitamente divisibles hacia un espacio y un tiempo infinitos.

Pero, en segundo lugar, el marco narrativo ha contribuido a ocultar que la paradoja de Aquiles y la tortuga y la de la piedra lanzada contra el árbol son, en realidad, la misma paradoja, la paradoja de la infinita divisibilidad de lo finito en la que Aristóteles transforma el enigma original de Zenón. Zenón consigue, gracias al marco narrativo, concretar la idea de lo finito en el tiempo y en el espacio, ilustrándolo mediante una desigual carrera y el gesto de arrojar una piedra contra un árbol. Despojadas las paradojas de ese marco, lo único que puede afirmarse acerca del problema racional que suscitan es que los números naturales son infinitamente divisibles, pero no que el espacio y el tiempo, representados convencionalmente mediante números naturales, también lo sean. Si en lugar del espacio y el tiempo, el marco narrativo para envolver la infinita divisibilidad de los números naturales se valiese del sonido que produce al caer una fracción cada vez más pequeña de un grano de mijo, según otra versión de los argumentos de Zenón, las paradojas seguirían apoyándose en la transferencia de la cualidad de los números naturales al objeto que se describe convencionalmente con ellos. Como el espacio y el tiempo, también el sonido que hace un grano de mijo al caer se puede cuantificar convencionalmente con un número natural, y una vez cuantificado, la infinita divisibilidad de los números naturales se transformaría en un fenómeno tan singular como la infinita divisibilidad del sonido. Reescribiendo la paradoja del grano de mijo cabría sostener entonces que entre el grito y el silencio de un pregonero existen infinitos volúmenes de voz. Puesto que antes de proferir un grito, la voz del pregonero tiene que aumentar en la mitad el volumen que separa a un grito del silencio, y antes de aumentar el volumen en esa mitad tiene que haberlo aumentado en la mitad de la mitad, y antes aún en la mitad de la mitad de la mitad, y así indefinidamente, cabría concluir que, incluso cuando grita, el pregonero calla.

El razonamiento a partir del cual Aristóteles refuta la conclusión de que Aquiles nunca alcanzará a la tortuga ha cosechado una posteridad tan duradera como la de la propia paradoja, estableciendo que el hecho de que un

móvil tenga que recorrer una distancia infinitamente divisible en un tiempo que también lo es no equivale a que tengan que recorrer una distancia y un tiempo infinitos. Y ha sido precisamente la posteridad que ha cosechado este razonamiento la que, sin embargo, ha prorrogado la apariencia de invulnerabilidad de la paradoja de Aquiles y la tortuga, al transformarla en una paradoja distinta. Tanto Diógenes como Platón aceptan abandonar en tablas la controversia acerca de lo Uno y lo múltiple, admitiendo que Zenón ha formulado un marco narrativo, algo así como una ingeniosa adivinanza, colocándose a la sombra de Parménides; aceptan abandonarla en tablas porque la controversia acerca de lo Uno y lo múltiple constituye un problema filosófico de envergadura suficiente como para que el hombre, a falta de una respuesta definitiva, adquiera al menos conciencia del punto de partida que adopta al reflexionar. Al aceptar de frente el desafío de las paradojas de Zenón, al concederles el estatuto de argumentos filosóficos y renunciar a analizar el lenguaje y el marco narrativo que las ilustra, Aristóteles rompe el equilibrio aceptado por Diógenes y Platón, y sitúa implícitamente la verdad en el corazón de un territorio en el que puede desentenderse de la experiencia y del lenguaje. Cuando Diógenes refuta la conclusión de que Aquiles nunca alcanzará a la tortuga diciendo que el movimiento se demuestra andando, lo que está diciendo, en realidad, es que la verdad puede residir en las más etéreas regiones, pero que, no por residir en ellas, debe prevalecer sobre la experiencia. Platón, por su parte, pone fin al *Parménides* con el desenlace aporético común a la mayor parte de los diálogos, lo que equivale a ceder al lector la decisión de tomar partido por uno u otro de los puntos ciegos sobre los que Heráclito y Parménides construyen sus respectivas posiciones. Para Heráclito, el punto ciego se encuentra en que, para que todo fluya, la regla no debe fluir; para Parménides, en que la afirmación de que sólo lo Uno es abre de par en par una sima por la que desaparece el sujeto que debe realizarla e identifica el lenguaje con el ser: si sólo lo Uno es, entonces lo Uno es indecible y la afirmación, irrealizable.

Sin reconocer que lo hace, Aristóteles toma filosóficamente partido por Zenón, y, en último extremo, por Parménides, desde el momento en que acepta de frente el desafío de refutar la paradoja de Aquiles y la tortuga. Si la negación del movimiento a través de una especulación es un problema

filosófico, no un marco narrativo, ello quiere decir que el territorio de la verdad es el de los reinos etéreos en los que la razón puede especular a su capricho: en esos reinos, no sólo la razón está autorizada a desentenderse de la experiencia y del lenguaje, según propone Zenón colocándose a la sombra de Parménides, sino también, y sobre todo, a proclamar su superioridad en caso de conflicto. Entre la razón que no es capaz de dar cuenta del movimiento y la experiencia que lo confirma, viene a decir implícitamente Aristóteles pese a refutar explícitamente a Zenón, el hombre tiene que elegir la razón. Las consecuencias de la elección que propone Aristóteles marcarán la historia de las ideas hasta el punto de acabar configurando una concepción de la filosofía alejada de la de Sócrates, no concomitante con ella, según ha sostenido y sostiene una larga y preponderante tradición hermenéutica. Como una señal en un decisivo cruce de caminos, la filosofía recogida por Platón en los *Diálogos* se limita a mostrar las direcciones alternativas que elaboraron los presocráticos y a dejar al lector la decisión de seguir unas u otras. Sócrates, el Sócrates cuyo pensamiento Platón resume en los *Diálogos*, no antepone la razón a la experiencia según propone Aristóteles, sino que procura mantener la tensión entre ambas; no antepone la razón desde el momento en que busca el contraste de sus argumentos en ejemplos de la vida cotidiana y, en último extremo, de la experiencia. Sócrates no desprecia el trabajo del zapatero o del labrador o del herrero presentándolo en conflicto con el del filósofo, sino que, erigiéndolo en modelo, recurre a él para contrastar que la razón no contradice a la experiencia, y, en definitiva, que la filosofía sigue pisando terreno firme en la búsqueda de la verdad.

Al elegir la razón frente a la experiencia, Aristóteles abre la puerta a la devaluación de los datos que proporcionan los sentidos frente a las criaturas de la especulación. Ése es sólo el primer paso para proclamar la abierta superioridad de la razón sobre los sentidos, y, por esta vía, establecer una decisiva dualidad entre las facultades del hombre: mientras que unas, las vinculadas a los sentidos, lo retrotraen a su condición animal y lo extravían, otras, las vinculadas a la razón, lo encaminan hacia lo Uno que es único, hacia un Uno que se identifica con la verdad objetiva, trascendente. La definición aristotélica del hombre como animal racional se revela entonces problemática en diversos sentidos. Problemática, en primer lugar, porque

reclama para el hombre el monopolio de la razón al mismo tiempo que escamotea la definición mediante la circularidad sin escapatoria de una tautología: la razón es una cualidad privativa del hombre y el hombre es hombre porque dispone de una cualidad privativa que es la razón. Pero, en segundo lugar, la definición del hombre como animal racional es problemática porque sitúa la esencia de lo humano en el reino de la especulación desentendida de la experiencia. Eso es tanto como decir que el hombre es hombre porque, a la búsqueda de una explicación del universo, debe negar el universo y dejarse guiar por la aptitud humana que gobierna esa negación, despreciando cualquier dato que transmitan los sentidos. Si el dato confirma las especulaciones de la razón, lo mismo que si las rechaza, tanto la ratificación como el rechazo obedecerán a las normas de desarrollo de la propia razón, que, librada a un desbocado galope en el interior de un recinto sin salida, de una celda hermética, puede operar cualquier transformación y justificar cualquier idea. Puede, por ejemplo, disfrazar el camino a la catástrofe como el que conduce al paraíso.

II

Si el fanatismo en la concepción de la unidad en la que coinciden Heráclito y los atomistas se concreta en la tautología asimétrica de afirmar que *este* uno *es* lo Uno, el fanatismo en la concepción de Parménides lo hace, por el contrario, en la inevitable sacralización del lenguaje en el que se realiza la afirmación de que sólo lo Uno es. Sacralización del lenguaje en el sentido de que, para que sólo lo Uno sea, la afirmación de que sólo lo Uno es debe ser indistinguible de lo Uno, íntegramente fundida en esa unidad a la que nada escapa y de la que nada puede escapar. Es como si afirmar que sólo lo Uno es fuera una ventana sin límites sobre lo Uno desde la que daría igual afirmarlo que no afirmarlo, porque lo Uno sería en cualquier caso, y la afirmación, entonces, no sería ni afirmación ni negación. A efectos del saber, la viabilidad de la filosofía de Parménides y su radical afirmación de la unidad requiere que lo Uno y la afirmación de lo Uno sean idénticos, esto es, que sean idénticos lo Uno que es afirmado por el lenguaje y el lenguaje que lo

afirma.

Esta identidad entre lo Uno y la afirmación de lo Uno resulta, sin embargo, aventurada. Lo es cuando se analizan sus efectos sobre el trayecto que va desde el lenguaje al objeto que designa, puesto que exige renunciar a cualquier diferencia entre ese objeto y el lenguaje mismo: la palabra es la cosa, afirmar es ser. Pero no menos aventurada resulta la identidad entre lo Uno y la afirmación de lo Uno cuando lo que se analizan son sus efectos sobre el trayecto previo, esto es, sobre el trayecto que va, no desde el lenguaje al objeto que designa, sino desde el sujeto que se vale del lenguaje al lenguaje mismo: lo que la filosofía de Parménides exige en este caso es simple y llanamente hacer que el sujeto desaparezca, considerándolo irrelevante, como si el lenguaje fuera lenguaje sin necesidad de sujeto. No se trata de una improvisada argucia argumental sino de una inevitable consecuencia filosófica: si el lenguaje es idéntico al ser, hacer depender el lenguaje del sujeto sería tanto como hacer que también el ser dependiera de él. De no considerar irrelevante el sujeto, la afirmación de que sólo lo Uno es se transformaría inexorablemente en dualidad, puesto que la unidad radical que proclama su contenido –una unidad que se manifiesta como identidad entre el lenguaje y el objeto–, sólo podría ser afirmada por un sujeto que, en tanto que sujeto, sería diferente de lo Uno, y, por tanto, restablecería a partir de esta diferencia una dualidad.

Pese a discrepar de Parménides en el hecho de establecer un límite en el camino de sentido único del saber, Heráclito y los atomistas acaban coincidiendo inesperadamente con él en la necesidad de disolver en algún punto el sujeto para posibilitar el ritual del saber. Parménides sostiene la disolución del objeto en el lenguaje, y la irrelevancia del sujeto; Heráclito y los atomistas, en cambio, se limitan a cerrar el paso al sujeto en un punto preciso del camino del saber, exactamente el punto en el que, como les reprocha el Sócrates de Platón, abandonan la búsqueda del ser y, asociándolo con el fuego y los átomos, razonan como si la respuesta a qué es el fuego y qué son los átomos se conociera de antemano. «Es necesario considerar –escribe Platón en *Timeo*– la naturaleza del fuego, agua, aire y tierra antes de la generación del universo y sus propiedades. Pues aún nadie nos ha explicado su génesis, sino que, como si supiéramos qué es el fuego y cada

uno de ellos, los llamamos principios y los establecemos como elementos del universo». A partir del punto en que Heráclito y los atomistas desisten de explicar qué es el fuego o qué son los átomos, el sujeto está tan ausente como en el Uno de Parménides, de tal forma que podría decirse que, frente a Parménides, que extiende el Uno a la totalidad sintética de lo que es y, en definitiva, al ser, Heráclito y los atomistas lo circunscriben al tramo del camino que resta entre la cambiante medida en la que se enciende y se apaga el fuego, o entre las formas en las que se integran los átomos, y la definición de lo que es el fuego y lo que son los átomos. Para que esa definición del fuego y de los átomos sea exacta e indubitada es necesario formularla en los mismos términos en los que Parménides define lo Uno, recurriendo a la tautología como la forma más rigurosa del saber. La oposición que parecía esencial entre Parménides, por un lado, y Heráclito y los atomistas, por el otro, se transforma entonces en una oposición de grado: la filosofía de Parménides es una concepción heracliteana o atomista extendida a la totalidad del ser, en tanto que la filosofía de Heráclito y los atomistas es una concepción parmenidea circunscrita al trecho del camino del saber que resta entre la cambiante medida en la que se enciende y se apaga el fuego, o entre las formas en las que se integran los átomos, y el final inalcanzable.

La consecuencia más determinante de que la oposición entre la filosofía de Parménides y la de Heráclito y los atomistas no sea esencial, sino de grado, afecta en primer término a la relación entre el saber y las determinaciones en el destino del hombre, entre el saber y el libre arbitrio. Al disolver el objeto en el lenguaje, la filosofía de Parménides concibe un saber absoluto, un saber al que no escapa ningún resquicio de lo Uno, sencillamente porque lo Uno, en su inmovilidad, carece de resquicios, y el saber, por su parte, es concebido como tautología. En primera instancia, para la filosofía de Parménides el hombre está determinado, el hombre no es libre: puesto que el ser se identifica con la inmovilidad y la inmovilidad conlleva ausencia de alternativas, la noción misma de libertad carece de sentido porque lo que no existe siquiera es el sujeto del que predicarla. Sucede sin embargo que la filosofía de Parménides no sólo establece la tautología como forma más rigurosa del saber, sino que, al hacerlo, establece además el implícito principio de que lo Uno es enteramente cognoscible, de que el saber

puede ser absoluto, y de que, por tanto, el saber sólo es saber si a través de la tautología se funde con lo Uno. El reverso de esta concepción del saber como saber absoluto, como saber sin límites, es la sacralización absoluta del lenguaje y la radical irrelevancia del sujeto; irrelevancia en el sentido de que, al borrar la frontera entre el espectáculo de la pluralidad que se muestra a través de la ventana sin límites del lenguaje y el espectador asomado a esa ventana, el sujeto en nada queda comprometido por el saber, puesto que el saber se refiere a una extensión en la que el sujeto no puede configurarse, no puede ni ser afirmado ni afirmarse por carecer de objeto frente al que hacerlo, y en la que, precisamente por no poder ser afirmado ni afirmarse, en nada puede influir en esa extensión y en nada puede ser influido por ella. La filosofía de Parménides conduce así a la paradoja de que, en la medida en que el sujeto es irrelevante en la afirmación de lo Uno, no puede estar determinado por él. Pero, en la medida en que lo Uno niega la pluralidad que implica la existencia de alternativas, esa libertad absoluta es una libertad sin contenido. Ésa es la paradoja que Kafka ilustra a través de Joseph K., quien, al romper en un arrebato de rabia con el castillo, se sabe repentinamente libre, pero ignora por completo para qué sirve la libertad.

La filosofía de Heráclito y los atomistas, por el contrario, concede al hombre la posibilidad de fijar uno u otro límite en el camino de sentido único que es el saber, caracterizándolo a través de representaciones distintas: un fuego más o menos intenso en el caso de Heráclito, unas u otras formas en las que se integran los átomos en el de los atomistas. Es en esta posibilidad de fijar uno u otro límite donde habría que ir a buscar la libertad del hombre; una posibilidad que no desmiente la inmovilidad de lo Uno de Parménides sino que la circunscribe al último tramo del camino de sentido único que es el saber. Para Heráclito y los atomistas, a diferencia de Parménides, la última estación que puede alcanzar el hombre en la reducción de la pluralidad a la unidad no es la tautología, ese lenguaje como un mapa a la misma escala del territorio que representa, sino la cambiante medida en la que se enciende y se apaga el fuego o las formas innumerables en las que se integran los átomos. A partir de esa estación el paso está prohibido, lo que es tanto como decir que el hombre no puede aspirar a un saber absoluto. Por muchos que sean sus esfuerzos en busca del saber siempre restará un último tramo del camino por

recorrer, un santuario cuyo conocimiento, o bien permanece oculto a fin de que la búsqueda pueda proseguir indefinidamente, o bien es desvelado, y, en ese caso, el hombre se fundirá fatalmente con lo Uno, disolviéndose como sujeto al mismo tiempo que lo hace el objeto, imposibilitando el saber. El contenido de la libertad en la filosofía de Heráclito y de los atomistas radica, precisamente, en esa posibilidad de poner límites distintos en el camino de sentido único que conduce de la pluralidad a la unidad, y que es tanto como declarar prohibida una u otra región; límites que son distintos, no en cuanto a su estructura ni a su función, sino en cuanto a la variedad de las metáforas con las que el hombre los ilustra para representárselos, el fuego en el caso de Heráclito y el átomo en el de los atomistas.

Conjurar el fanatismo en la filosofía de Parménides exige rescatar al sujeto de la irrelevancia a la que lo condena la afirmación de que sólo lo Uno es, y, proyectándolo como negativo sobre el objeto, reconocer que, en el ritual del saber establecido en Grecia, la radical distinción entre el sujeto y el objeto es siempre necesaria, puesto que de existir algo como el ser ajeno al cambio que el hombre busca a través de la filosofía, el ser sencillamente sería, y no podría ni necesitaría afirmarse ni conocerse. Pero reconocer que la radical distinción entre sujeto y objeto es ineludible en la filosofía de Grecia conlleva asumir, no ya la estremecedora soledad del hombre que interroga, sino su irrelevancia frente al ser hacia el que cree dirigir la interrogación, puesto que sin esa interrogación ningún sujeto ni ningún objeto pueden distinguirse. La afirmación del hombre frente al ser no procede entonces de su condición o su naturaleza distinta de la del objeto, sino del simple interrogar, puesto que es sólo el interrogar lo que establece la distinción entre sujeto y objeto. El corolario es reconfortante y a la vez perturbador: para subsistir en tanto que sujeto y no quedar disuelto en el ser que se propone conocer, el hombre está condenado a perseverar indefinidamente en la interrogación, porque de la interrogación depende, a su vez, la preservación indefinida de su singularidad en tanto que sujeto diferenciado del objeto en el seno del ser. El principio de autoridad constituye, a estos efectos, uno de los recursos primeros y más triviales para preservar la capacidad de seguir interrogando, puesto que, en último extremo, sólo consiste en fingir que la voz del ventrílocuo que responde al interrogar del hombre es la voz, no del

hombre expresándose a través de dos voces distintas, sino la voz de dos instancias distintas, una que interroga desde la ignorancia del ser, que es el sujeto, y otra que responde desde el ser mismo, que es el objeto. La estructura a la que responde el principio de autoridad es siempre idéntica, una estructura que trasciende y ontologiza el límite en el que hay que abandonar la búsqueda de la unidad a fin de proporcionar un fundamento trascendente, una verdad –Dios, la historia, la naturaleza– a la asimetría sobre la que se construye la afirmación de que *este* Uno es *lo* Uno.

Pero la autoridad entendida como recurso dirigido a preservar la capacidad del hombre para seguir interrogando a fin de afirmar su singularidad frente al ser acaba poniéndola en entredicho y haciéndola colapsar, puesto que al trascender y ontologizar la respuesta, transformándola en indisponible, en necesaria, acaba trascendiendo y ontologizando a su vez la interrogación, de modo que, cerrando el paso a cualquier interrogación alternativa, parece ofrecer una descripción del objeto que es sólo una y que sólo puede ser una. Para escapar a este fanatismo inseparable del saber la filosofía ha ensayado dos vías: la primera, admitir la existencia de verdades complementarias o incluso contradictorias, por decirlo con la expresión de Isaiah Berlin; la segunda, declarar que el objeto interrogado por el sujeto es inagotable, inabarcable, infinito, de modo que también lo es toda búsqueda, según defenderá, por su parte, Karl Popper. Las consecuencias de adoptar una u otra vía son idénticas a efectos del ritual del saber: ambas proporcionan un horizonte inalcanzable que, precisamente por inalcanzable, permite perseverar sin término en la interrogación, la primera declarando que no tendrá fin el número de los individuos dispuestos a emprender la búsqueda a través de una única interrogación, la segunda sosteniendo que la búsqueda no tendrá fin porque lo que no lo tiene es el objeto único interrogado por el sujeto. Las consecuencias a todos los demás efectos resultan, sin embargo, filosóficamente determinantes: una vía exige fragmentar el concepto de hombre en una multiplicidad de sujetos que dirigen al objeto una única interrogación, mientras que la otra, restableciendo el concepto único de hombre, exige fragmentar el objeto mediante interrogaciones alternativas de un único sujeto. En definitiva, para conjurar el fanatismo en el que incurre la afirmación de que *este* uno es *lo* Uno, imprescindible en el ritual del saber, o

bien se admite que la interrogación es una y el sujeto múltiple, o bien se admite que el sujeto es uno y la interrogación múltiple. Lo que no comparece por ningún lado es el objeto, sin duda porque hasta que no se configura el sujeto, o, dicho en otros términos, hasta que el hombre no toma conciencia de su singularidad afirmándola mediante la interrogación, ningún objeto existe ni puede existir en cuanto tal objeto.

III

Para Heráclito y los atomistas, que parten de la pluralidad, el camino de sentido único en que consiste el saber debe detenerse en un límite tras el que sólo se encuentra la tautología, representado por la medida en la que se apaga y se enciende el fuego o por las formas en las que se integran los átomos. El saber consiste en un camino en el que, al emprenderlo, el hombre tiene que renunciar a alcanzar el final a riesgo de privar de sentido a los conceptos de principio y de final, y, por tanto, de saber mismo, en el caso de no hacerlo. Para Parménides, en cambio, el camino del saber, que parte de lo Uno, no renuncia a alcanzar el final, puesto que lo Uno es lo Uno y el final es exacta e invariablemente ése. A lo que sí tiene que renunciar, por el contrario, es al principio, y lo hace a través de un silencio, de una ocultación. Puesto que Parménides emprende el camino del saber desde la premisa de que sólo lo Uno es, se diría que parte de lo Uno y que, en efecto, llega a lo Uno, que es sólo una forma de expresarse porque entre lo Uno y lo Uno no existe distancia que recorrer, no existe la posibilidad del movimiento. Pero es que en la concepción de Parménides el camino del saber no parte de lo Uno, sino de un sujeto que afirma mediante el lenguaje que sólo lo Uno es. Es sobre ese sujeto que afirma lo Uno, y, que, por tanto, debe distinguirse de lo Uno para afirmarlo, sobre lo que Parménides guarda silencio, evitando de este modo dar cuenta de la misma contradicción de la que acusa a Heráclito y a quienes admiten la pluralidad y el movimiento. Al partir de la pluralidad, viene a decir Parménides, Heráclito está obligado a sostener el absurdo de que lo no Uno es. En realidad, Parménides no hace nada distinto, salvo que guarda silencio sobre el sujeto que afirma lo Uno mediante el lenguaje, y,

amparándose en este silencio, se abstiene de extraer consecuencias para el concepto de saber.

Para que Parménides pueda decir lo Uno es preciso explicar en qué manera el sujeto que afirma forma parte de lo Uno, puesto que aun bajo el disfraz de la apariencia, la apariencia de lo Uno es una manifestación de lo no Uno. Si Parménides guarda silencio sobre el principio del camino del saber, haciendo creer que comienza en lo Uno cuando, en realidad, comienza en el sujeto que afirma lo Uno, es porque, al igual que Heráclito y los atomistas deben detenerse inmediatamente antes del final de ese camino, Parménides debe emprenderlo inmediatamente después del comienzo. Lo que queda al otro lado del punto en el que Parménides empieza a recorrerlo es tan misterioso, tan inabordable, tan insondable para el saber como el fuego o los átomos que quedan al otro lado del punto en el que se detienen Heráclito y los atomistas. En la concepción del saber de Parménides el sujeto que afirma lo Uno desempeña, así, idéntica función que el fuego en Heráclito y los átomos en Leucipo y Demócrito, sólo que lo hace al comienzo del camino de sentido único y no al final.

Este cambio de ubicación de los límites no es inocuo a efectos del concepto de saber, por más que, para Parménides, igual que para Heráclito y los atomistas, siga siendo un camino que va desde la pluralidad a la unidad. Para Parménides, el saber no se dirige a lo Uno sino que, por así decir, lo protege en tanto que unidad frente a las apariencias de la pluralidad, de lo no Uno. Es como si, instalado de antemano en la fortaleza de lo Uno, sitiada por las apariencias, el saber según lo entiende Parménides se esforzara por desbaratar la constante pretensión de ser de lo no Uno, siempre al asalto de lo Uno, y se encarase con él para despojarlo de su burdo disfraz en un infatigable esfuerzo por restablecer la categórica afirmación de que sólo lo Uno es. Para Heráclito y los atomistas, en cambio, el saber parte de lo no Uno, y lo va dejando a sus espaldas a medida que avanza, o cree avanzar, en busca de lo Uno. Lo no Uno no es en la misma medida en que es lo Uno, sólo que, mientras que lo no Uno es accesible a través de los sentidos para Heráclito y los atomistas, lo Uno queda al otro lado del límite en el que detienen el camino del saber, donde la razón no puede aventurarse si no es al precio de precipitarse en la tautología. El camino de sentido único desde la

pluralidad a la unidad queda de este modo mutilado en sus extremos. Para Parménides en el comienzo, puesto que lo emprende desde el sujeto que afirma lo Uno y no desde lo Uno mismo. Para Heráclito y los atomistas en el final, puesto que, de alcanzarlo, se precipitarían en la tautología, y el saber no sería posible.

La existencia de estas limitaciones simétricas en el camino de sentido único entre la pluralidad y la unidad revelan el sentido de una de las posiciones más enigmáticas entre las de los filósofos presocráticos, como es la de Anaximandro, que es para el último Popper, el Popper de *El mundo de Parménides*, el pensador que más facilita los descubrimientos científicos posteriores. A diferencia de la interpretación de Heráclito en defensa de la exclusiva existencia del devenir, así como de la de Parménides, que sólo se fija en la afirmación de que lo Uno es, Anaximandro viene a sostener que el dualismo es inevitable en el concepto de saber en tanto que camino de sentido único. Platón, en efecto, advierte en el *Timeo* la insuficiencia de interpretaciones que reivindican uno u otro monismo, o, por mejor decir, proyectan uno u otro monismo sobre Heráclito y Parménides, y, en general, sobre todos y cada uno de los filósofos que desde Tales en adelante han indagado en los elementos del origen, desistiendo de explicar qué son o en qué consisten esos elementos. Pero es Anaximandro quien, por su parte, concede a esta ausencia de explicación un nombre cuya ambigüedad no contribuye a esclarecer la relevancia del hallazgo: *tò ápeiron*. Sobre la base de una negación, el *ápeiron*, lo que no tiene límites, lo ilimitado, admite una pluralidad de sentidos que abarca desde lo infinito, de acuerdo con Aristóteles, que es parte interesada en la controversia, hasta lo indeterminado, según Nietzsche, que inicialmente asiste a ella como tardío espectador y sucesor de la tradición filosófica de los sofistas, los cínicos y los pitagóricos. La inestabilidad del significado de *ápeiron* no responde a una dificultad circunstancial, sino que procede de la doble tensión entre la necesidad lógica de su existencia dentro del concepto presocrático de saber y la dificultad para caracterizarlo. «Los predicados de las cosas perecederas», escribe Nietzsche acerca de esta doble tensión, no pueden ser atribuidos a «lo que es verdadero», puesto que «lo que es verdadero» sólo se puede caracterizar negativamente como *ápeiron*, esto es, como «unidad trascendente» a cuyo

conocimiento el hombre no puede acceder, como «algo de lo que no puede darse ningún predicado del mundo existente», porque su ser consiste en la negación de cualquier predicado. Es decir, si el hombre busca la unidad es en tanto que no-pluralidad como la busca, la esencia en tanto que no-accidente, el ser en tanto que no-apariencia.[1]

No importa que se admita la existencia de la pluralidad y de lo no Uno, o que se rechace categóricamente, afirmando que sólo lo Uno es, el camino de sentido único que es el saber –viene a decir Anaximandro– estará siempre mutilado, o en el comienzo o en el final, y lo que queda al otro lado de cada uno de esos límites, de cada una de esas mutilaciones, es precisamente el *ápeiron*. La caracterización a la vez negativa y trascendente con la que Anaximandro intenta dar cuenta del concepto es un procedimiento, tal vez el único posible, para evitar la regresión al infinito a la que conduce el monismo, cualquier monismo, sea el que afirma el devenir, sea el que mantiene la unidad del ser. Si todo fluye, si el ser es infinitamente divisible, la condición para que fluya y sea divisible es la existencia de algo cuyo predicado sólo puede ser negativo, es decir, algo que sólo se puede definir por el hecho de que no fluye y de que no es divisible, y que, además, por no fluir y por no ser divisible, queda más allá, siempre más allá, del punto más cercano al santuario de la unidad que pueda alcanzar el hombre en el camino del saber. El fuego de Heráclito, ese fuego que caracteriza como idéntico a sí mismo, o los átomos de Leucipo y Demócrito, por definición indivisibles en un universo infinitamente divisible, serían para Anaximandro manifestaciones del *ápeiron*. Pero también lo sería el sujeto que afirma lo Uno de Parménides, un sujeto, o, por decirlo en los términos de Popper, una conciencia, un observador, de quien el saber no puede afirmar rigurosamente nada. Esta ambivalencia del *ápeiron*, esta posibilidad de situarse en un extremo o en otro del camino que conduce de lo múltiple a lo Uno, muestra la parcialidad de la interpretación de Aristóteles, y, en contrapartida, la fecundidad de la de Nietzsche. Caracterizado como «infinito», según hace Aristóteles, parecería que el concepto de Anaximandro es ajeno a la filosofía de Parménides, por la que toma implícito partido al refutar las aporías de Zenón en cuanto tales y no como expresiones de una posición filosófica de fondo acerca de la unidad y la pluralidad. Caracterizado como

«indeterminado», de acuerdo con Nietzsche, tendría cabida en la filosofía de Parménides al desistir de explicar cómo es posible la afirmación de lo Uno si no existe un sujeto, una conciencia, un observador que la realice, así como un lenguaje en el que realizarla. Pero también en la de Heráclito y los atomistas, que señalan hacia el fuego y los átomos como hacia una tierra siempre prometida que, sin embargo, el saber, como Moisés, no puede alcanzar jamás.

El concepto de *ápeiron* con el que Anaximandro da cuenta de las mutilaciones del camino del saber, un concepto que procede de una negación y de un salto hacia la trascendencia, abre la puerta a una caracterización del saber distinta a la que establecieron los presocráticos y de la que el camino desde la pluralidad hacia la unidad es sólo una metáfora. De acuerdo con esa otra caracterización que subyace a la metáfora del camino el saber sería el intento del hombre por separarse del universo como una criatura que, parafraseando la expresión de Octavio Paz, emergiera y se desligara del limo siendo, no obstante, limo. O dicho en otros términos: sería el intento de construir el sujeto, el observador o la conciencia que conoce con materiales tomados del propio objeto que se propone conocer. La oposición entre sujeto y objeto ha llevado a creer que allí donde se afirma el sujeto aparece simultánea e inevitablemente el objeto. De acuerdo con Anaximandro el proceso es más complejo, puesto que no responde a una simple oposición entre dos elementos sino a una negación y un salto a la trascendencia a través del *ápeiron*. Para que el sujeto se configure como sujeto dispuesto a conocer un universo del que él mismo forma parte, es necesario que se represente un espejo donde proyectar, no la imagen de lo que es, sino la imagen de la negación de lo que es, de manera que adquiera sentido la noción de búsqueda sin fin, de incesante interrogación a una sombra que huye y vuelve a huir cuando más cerca está de ser alcanzada.

La filosofía de Anaximandro, no en la interpretación de Aristóteles, sino en la de Nietzsche, contiene un potencial explicativo de la relación entre el hombre y el universo capaz de transformar radicalmente el concepto de saber destilado del legado de los presocráticos, y que es el concepto que han intentado desarrollar las corrientes que, como la filosofía de Nietzsche, o como el concepto de ciencia de la mecánica cuántica, han cuestionado el dualismo que distingue entre sujeto y objeto, alma y cuerpo, materia e idea,

hecho y valor, y que es imprescindible en la teoría aristotélica de la verdad. En lugar de un camino de sentido único desde la pluralidad hacia la unidad, el saber se revela para estas otras corrientes, para esta otra tradición en la que se encuentran los sofistas, los cínicos y los pitagóricos, como el esfuerzo del sujeto por afirmarse en el universo y frente a él. Si el hombre busca, investiga, crea, filosofa, construye y, en fin, si el hombre interroga, es para establecer las condiciones de su relación con el universo, a fin de que su destino no sea resultado de unas fuerzas dirigidas por una instancia a la que no puede oponer resistencia y que, en justa compensación, le exime de cualquier responsabilidad. Para el concepto de saber de esta otra tradición, esa instancia trascendente es en última instancia una construcción del hombre; en concreto, del hombre que lleva la negación hasta el extremo de negarse a sí mismo. De la instancia que surge de la negación dice el hombre que es inmortal porque él es mortal, que es omnipotente porque sus fuerzas son limitadas, que es trascendente porque él, el hombre, sospecha que está radicalmente solo en el universo, encerrado en una inmanencia que parece clamar en busca de respuestas trascendentes que, al cabo, resultan ser sólo el eco de sus propias preguntas. Es esa instancia que es sólo negación y trascendencia la que revela Anaximandro, revelando de paso que es hacia ella hacia la que el hombre que aspira al saber dirige la interrogación. El hombre se singulariza en el universo porque interroga. Pero para interrogar, viene a decir Anaximandro, debe negar cuanto le rodea a fin de representar un extraño ritual, precisamente el ritual del saber: fingir que, puesto que a simple vista no hay nada ni nadie a quien dirigir una pregunta con la esperanza de obtener una respuesta, algo o alguien debe de existir más allá de la negación que terminará por manifestarse si perseveramos en la interrogación.

IV

El motivo por el que Platón mantiene a Zenón en el segundo plano del *Parménides*, haciendo que sea su maestro y no él quien dialogue con Sócrates, es seguramente más profundo que la simple preferencia por las ideas del fundador de una escuela antes que por las del discípulo. A

diferencia de Parménides, Zenón no se propone demostrar con las paradojas que lo Uno es, sino que las expresiones más manifiestas de lo no Uno –el cambio, el movimiento, la pluralidad– son falsas. La naturaleza del saber queda radicalmente trastocada por esta operación en apariencia irrelevante, al favorecer la idea de que lo Uno es porque, sencillamente, lo no Uno no es. Si Zenón se conforma con deducir de la imposibilidad racional del movimiento que lo Uno es, ello se debe a que, pese a las apariencias, no *filosofa* sino que *refuta*, puesto que no alcanza el saber emprendiendo su propia búsqueda en el camino de sentido único que conduce de la pluralidad a la unidad, sino que lo hace a partir de la negación de una búsqueda ajena, en este caso la de Heráclito y los atomistas, y, en general, la de quienes defienden el cambio, el movimiento, la pluralidad. Esta estrategia filosófica no tiene cabida en el diálogo de Platón porque el diálogo se desarrolla a través de la mayéutica, y la mayéutica, a diferencia de la dialéctica sobre la que Zenón construye las paradojas, no procede adquiriendo certezas mediante la refutación de los argumentos del interlocutor, sino llevándolos hasta las últimas consecuencias para dirimir, siempre desde la afirmación, la solidez de su fundamento. Aristóteles, a diferencia de Sócrates, no sólo acepta la estrategia de Zenón, sino que, además, la integra en la filosofía, habilitándola como estrategia alternativa a la mayéutica. Las consecuencias de esta decisión serán determinantes a la hora de establecer el catálogo de las materias privativas de la filosofía: al admitir implícitamente que existen dos caminos para dirimir si una afirmación está fundamentada, el primero a través de una demostración, por así decir, afirmativa, según hace Sócrates a través de la mayéutica, y el segundo negando la validez de la conclusión contraria, según hace Zenón a través de la dialéctica, Aristóteles sienta las bases de un dualismo radical que, mediante espirales de sentido que cambian incesantemente sin dejar de ser siempre las mismas, está detrás de la diferencia irreductible entre cuerpo y alma, mente y materia, sujeto y objeto, hecho y valor.

Desde la perspectiva que inaugura Aristóteles al integrar la dialéctica en la filosofía, el saber que se alcanza a través de la mayéutica se encuentra en un plano equivalente al del saber que se alcanza a través de la dialéctica. Tan saber es uno como el otro, aunque para acceder al segundo, al saber que se alcanza a través de la dialéctica, sea preciso colocar, además, la fe en el

mismo plano que la experiencia; la fe, esto es, la inquebrantable confianza en la existencia de un vasto e inalcanzable más allá de la experiencia construido a partir de la negación de la experiencia. Y negación de la experiencia quiere decir negación de toda experiencia, a comenzar por la del hombre: puesto que la experiencia muestra que el hombre dispone de cuerpo, la negación del cuerpo –por ejemplo, al mantener conciencia del yo con los ojos cerrados o al fantasear en un duermevela o soñar durante la noche– se convierte en el argumento incontestable para concluir que dispone, además, de espíritu, de alma. Más, mucho más que otras conclusiones obtenidas a partir de la negación de la experiencia, la de la existencia del alma es trascendental para dar carta de naturaleza a ese vasto e inalcanzable más allá de la experiencia que alumbra toda negación de la experiencia; lo es porque el alma –es decir, la fe en que la negación del cuerpo permite afirmar la incontestable existencia del alma– es lo que abre las puertas al hombre de ese vasto e inalcanzable más allá al que se accede a través de la fe y no de la experiencia, de ese misterioso universo que él mismo crea con materiales extraídos de la negación del universo. Sin fe en la existencia del alma, o lo que es lo mismo, sin la aceptación de que, a la manera de Zenón en relación con el movimiento, la negación del cuerpo permite corroborar la existencia del alma, ese vasto e inalcanzable más allá, ese misterioso universo creado como negación del universo, ese reino fabuloso donde se alojan todas las negaciones que se suceden tras la negación del cuerpo, permanecería inaccesible para el hombre. Por más que, apoyándose en la decisión de Aristóteles de integrar la dialéctica en la filosofía, el hombre invoque la fe para probar la existencia de ese reino, por más que enarbole la convicción de que el saber que se fundamenta en los sentidos vale tanto, si no más, que el que lo hace en su negación, sin el alma, sin la quimérica indumentaria del alma, la entrada le estaría vedada, como si hubiera construido un palacio desde el exterior y se hubiera olvidado de abrir una puerta para entrar.

La radical dualidad a la que conduce la decisión de Aristóteles al integrar la dialéctica en la filosofía, al colocar en un plano equivalente el saber que parte de la experiencia y el saber que lo hace de su negación, devuelve al hombre una imagen fantasmagórica del universo, donde las representaciones valen tanto o más que la realidad y donde cualquier paso se torna inseguro

como en el interior de un laberinto de espejos en los que se refleja, no sólo lo que es, sino también lo que no es. En esa imagen fantasmagórica del universo alimentada por la radical dualidad a la que conduce la decisión de Aristóteles, la necesidad y el delirio, el mineral y el espectro, la categoría y la llama, la esperanza y el rayo, los océanos y la inmortalidad, el barro y los dioses, se encabalgan inextricablemente, borrando y entrecruzando los rastros del saber que parte de la experiencia y el saber que lo hace de su negación. El hombre, entonces, se siente a merced de fuerzas heterogéneas, de potencias materiales e inmateriales que le reclaman una acción y la contraria, unas invitándolo a saciar el deseo y otras a abstenerse de saciarlo, unas a rebelarse contra los obstáculos interpuestos a su voluntad y otras a someterse a ellos, unas a sobrevivir a cualquier precio y otras a sacrificarse, unas empujándolo a la orgía y otras a la ascesis. Ningún criterio puede servir como guía incontestable, puesto que en la diferencia de fundamento entre el saber que parte de la experiencia y el que lo hace de su negación no hay compromiso: inclinarse por uno exige renunciar inexorablemente al otro, de manera que fe y experiencia serán no sólo dos vías para acceder a la verdad, sino que, además, acabarán configurando, andando el tiempo, dos saberes distintos porque será distinta también la verdad a la que dan acceso.

V

La forma literaria en la que Platón elige dar cuenta del pensamiento filosófico desarrollado en Grecia hasta la muerte de Sócrates –retomando una tradición que, como la del diálogo, se remonta al menos hasta Antístenes y encuentra cultivadores como Jenofonte– ha contribuido a oscurecer la relación entre dos conceptos determinantes para el saber como son mito y logos. Partidario de superar la mayéutica y de incorporar la dialéctica a la filosofía, Aristóteles considera que la obra de Platón pertenece a un género intermedio entre la prosa y la poesía. Esta observación de Aristóteles no parece remitirse tanto al ámbito de la preceptiva, capaz de acoger sin escándalo afirmaciones como la de que los *Diálogos* serían algo así como expresiones de un teatro en el que los argumentos filosóficos desempeñan la función de la trama, cuanto a un

problema radical del saber, al mismo nivel que el del cambio, el movimiento o la pluralidad: el lenguaje. La inmediata asociación de ideas que desencadena una afirmación como la de que la obra de Platón pertenece a un género intermedio entre la prosa y la poesía es la de que los *Diálogos* no son enteramente logos pero tampoco enteramente mito, bien porque integran ambos conceptos haciendo inseparable uno de otro, bien porque, aun separándolos, acaba fundando un tercer concepto, esto es, una suerte de diálogo sustantivo, un diálogo que no es un mero vehículo de la filosofía sino materia filosófica en sí mismo.

Es precisamente esta última perspectiva la que lleva a adivinar en la opción de Platón por el diálogo una voluntad de reproducir lo que se estima por parte de una cierta corriente hermenéutica como una condición inexcusable del saber: sin diálogo en sentido literal, esto es, sin confrontación retórica entre individuos dispuestos a manifestar sus posiciones y a considerar reflexivamente las contrarias, viene a sostener esta corriente, ningún saber es posible. Platón se habría limitado entonces a reproducir en el marco narrativo, en el recipiente que contiene la filosofía, un ideal de vida que habría sido el de Grecia y que estaría fundado en el respeto, en la defensa de lo humano, en los presupuestos y las virtudes de la democracia ateniense, entendida como la expresión política de la conversación. Esta idílica identificación de la forma dialogada de la filosofía de Platón con la función que cumpliría la conversación en el ideal de vida que habría arraigado en Grecia hace necesariamente del mundo clásico una Edad de Oro, así como de Sócrates –y, por extensión, de Platón, su discípulo, su portavoz– el inigualable modelo de pensador que a través de su vida y de su obra encarna la más acabada expresión de la condición humana. Incluso la filosofía se ve transformada por esta corriente en un instrumento virtuoso, al servicio de la verdad y de la razón y de cuantas causas nobles haya invocado el hombre a lo largo de los siglos intentando convencerse de que el crimen, la crueldad, la mentira lucrativa, las innumerables tragedias de las que él mismo es víctima y demiurgo, son desvíos, excepciones, reiteradas manifestaciones de la traición a sí mismo que encarna el fanatismo.

Desde el punto de vista de la historia del pensamiento, esta interpretación de los *Diálogos* como traducción de la conversación imprescindible para el

saber sólo conduce a formular una más entre las innumerables variantes de la Edad de Oro, cuyo valor último radica en ofrecer, no un ideal que nos consuele de los tiempos sombríos, sino el consuelo de que siempre, incluso en los tiempos sombríos, es posible concebir un ideal. Desde el punto de vista de la filosofía, de la incesante interrogación acerca del cambio, el movimiento o la pluralidad, la interpretación de los *Diálogos* como traducción de la conversación imprescindible para el saber bloquea, por el contrario, cualquier indagación acerca de en qué medida Platón pudiera haber elegido el marco narrativo que elige en respuesta, no a un motivo literario o a un deseo de preservar por escrito las enseñanzas orales del maestro, sino al problema del lenguaje y su relación con el ser, y, en definitiva, a la dicotomía entre mito y logos. Desde el momento en que Aristóteles caracteriza los diálogos platónicos como un género intermedio entre la prosa y la poesía favorece un *quid pro quo* en virtud del cual la prosa se representa como el vehículo del logos y la poesía como el del mito. O tal vez a la inversa, puesto que, a fin de cuentas, lo que importa en el *quid pro quo* acerca del marco narrativo de los *Diálogos* interpretados como género intermedio entre la prosa y la poesía no es la prosa y la poesía, sino el mito y el logos, así como su caracterización como conceptos radicalmente distintos. Si es el mito lo que se corresponde con la poesía y el logos con la prosa, o al contrario, es una cuestión de segundo orden, en la medida en que cualquier posición que se adopte acerca de esa correspondencia parte de la implícita afirmación de que ambos conceptos son distintos.

La corriente hermenéutica que afirma la diferencia entre mito y logos –que ha sido una corriente dominante entre quienes, como Popper, defienden la teoría aristotélica de la verdad– no se enfrenta, sin más, a la dificultad genérica de encontrar una definición para cada uno de ambos conceptos; la dificultad es más precisa, más delimitada, y se concreta en la necesidad de que esa definición sea congruente con el sentido en que Platón los emplea. Sólo que, como parece advertir Aristóteles al afirmar que los *Diálogos* pertenecen a un género intermedio entre la poesía y la prosa, sugiriendo que no son enteramente mito ni enteramente logos, el sentido en que Platón emplea ambos conceptos no es preciso, contrastado, unívoco, como si, al cabo de los siglos, hubieran ido experimentando adherencias semánticas que

los hacen irreconocibles. No es un sentido preciso, en primera instancia, porque el propio Platón no parece preocuparse de que lo sea, puesto que son frecuentes las ocasiones en las que señala la diferente consideración como mito o como logos que un mismo argumento puede merecer a dos personajes, como cuando, en el *Gorgias*, Sócrates se dirige a Calicles invitándole a escuchar «un relato muy hermoso, que tú, por tu parte, tendrás como mito, creo, pero yo, por la mía, como logos». Pero no lo es, a continuación, porque tampoco faltan escenas en las que Platón, o bien resta importancia al hecho de que una idea sea «mito, logos o como haya que llamarla», según escribe en las *Leyes*, o bien considera que un argumento puede desarrollarse alternativamente a través del mito o del logos, como cuando Protágoras ofrece una u otra posibilidad a Sócrates y a quienes lo acompañan en el diálogo que lleva su nombre. La tarea se revela aún más compleja desde el momento en que Platón considera su obra como mito, siendo así que para la tradición filosófica posterior encarna el logos en su más alta expresión.[2]

Una alternativa para dotar a la definición de mito y de logos de un sentido claro y congruente con el empleo que Platón hace de ellos podría consistir, por descontado, en proyectar más allá de sus términos estrictos la afirmación de Aristóteles acerca de los *Diálogos*, y sostener que, precisamente porque constituyen un género intermedio entre la poesía y la prosa, los conceptos para desenvolverse en él –esto es, los conceptos de mito y de logos– tampoco pueden ser objeto de una definición tajante, sino que es preciso admitir entre ellos cierto grado de intercambiabilidad, de sinonimia. En favor de esta solución pueden citarse los numerosos pasajes en los que Platón considera mitos las normas no escritas, las alegorías, las narraciones acerca del origen del mundo, pero también tratados filosóficos como la *República* o las *Leyes*, que, de acuerdo con la creencia generalizada, más parecen expresiones del logos que del mito; en contra es posible alegar que una definición abierta, una definición que no distinga entre mito y logos, o no es una definición correcta, o no es una definición. O si lo es, son entonces los conceptos los que no son distintos, con lo cual se destruye el punto de partida desde el que se emprendió la búsqueda de los respectivos significados. Nada impediría desde luego imaginar que, pese a no ser distintos, el pensamiento griego y el grueso de la interminable tradición hermenéutica posterior, marcada por Aristóteles

y por la teoría aristotélica de la verdad, los hubieran mantenido en vigor, alternándolos por las mismas razones de estilo o de prosodia por las que habitualmente se recurre a términos con un mismo significado.[3] Pero más razonable resulta pensar que si los han mantenido es porque, por el contrario, son conceptos distintos, si no radicalmente distintos, sí distintos en alguna proporción, y que la dificultad para diferenciarlos procede de las adherencias semánticas que han ido adquiriendo a lo largo de los siglos, de modo que las definiciones que se han ensayado una vez clausurado el periodo clásico de Grecia han proyectado sobre los textos de Platón sentidos que Platón no pudo considerar, haciéndolos retrospectivamente indescifrables. Desde esta perspectiva, sustituir las definiciones que no dan cuenta satisfactoriamente de la diferencia entre mito y logos por una definición abierta que ampare algún grado de sinonimia entre ambos conceptos equivale a renunciar a definirlos a fin de que la definición no colisione con el sentido en que los emplea Platón, cuando, en realidad, aún quedaría una alternativa por explorar, elemental e inmediata: la alternativa de definirlos de otra manera.

En términos generales, la definición de mito y de logos consolidada en la tradición aristotélica desde la que se ha interpretado la obra de Platón acaba recurriendo por un camino o por otro a la teoría de la verdad, y de ahí el *quid pro quo* que favorece la observación de Aristóteles. Si, por una parte, el mito está, por así decir, autorizado a desentenderse de una verdad interpretada de acuerdo con la teoría aristotélica de la verdad, acogiéndose a los fueros de la imaginación y de la fábula, el logos, por el contrario, debe atenerse estrictamente a ella, como parece desprenderse, entre otros, del anterior pasaje del *Gorgias*. En él, Sócrates dice que el argumento que se dispone a desarrollar es logos, y no mito como parece entender Calicles, porque lo que va a decir lo dice en «la convicción de que es verdadero». Esta distinción entre mito y logos obtenida a través del contraste con la verdad, en apariencia concluyente, pierde sin embargo cualquier eficacia cuando, aun estando autorizado a desentenderse de la verdad, el mito no se desentiende de ella. En este caso, la diferencia con el logos se desdibuja, por más que, paradójicamente, cualquier lector actual –y, es de suponer, cualquier lector contemporáneo de Platón– siga estando en condiciones de identificar como mito, y no como logos, un mito que no haya hecho uso de la prerrogativa de

desentenderse de la verdad. Para dar respuesta a estos casos en los que el mito no hace uso de las prerrogativas que tiene en tanto que mito es forzoso precisar la definición, intentando preservar al menos como hipótesis de partida la diferencia con el logos. En una vuelta de tuerca hermenéutica, mito se identifica entonces con historia y logos con discusión conceptual. El desplazamiento semántico de los términos involucrados en esta nueva definición de mito y de logos afecta sobre todo al concepto de historia, puesto que, en tiempos de Platón, no se asociaba con los avatares del devenir sino con el testimonio. Las noticias de un viajero acerca de la flora y la fauna que se desarrollan en un remoto territorio son historia en el mismo sentido que la descripción de los cultos que practican los pueblos que lo habitan o las guerras que libran entre ellos. Aun en el supuesto de que un contemporáneo de Platón alcanzase a identificar el moderno concepto de historia en el interior del concepto de mito, lo que seguramente no identificaría es su concepto de historia con el concepto según se entiende en la tradición posterior, y hasta nuestros días. Como es probable que tampoco identificase el logos con la discusión filosófica, puesto que, según interpreta el propio Platón, y cabe suponer que interpretaría un lector de su época, los *Diálogos* son mito, pese a que su objeto sea, precisamente, la discusión filosófica.

Es probable que los intentos de formular una definición de mito y de logos en relación con el concepto de verdad fracasen no tanto porque propongan resolver un problema recurriendo a un enigma –el enigma de qué es o en qué consiste la verdad–, cuanto por el hecho de que, en el camino de ponerlos en relación con la verdad, se pierde de vista que tanto el mito como el logos son manifestaciones del lenguaje, y, en definitiva, son ellos mismos lenguaje, formas alternativas de lenguaje. Sostener que el terreno en que se desenvuelve el concepto de mito y de logos es el lenguaje no tiene por propósito relativizar la diferencia, sino poner en evidencia que un fenómeno como el lenguaje admite al menos dos vías de aproximación si se contempla desde la oposición entre Heráclito y Parménides acerca de lo múltiple y lo Uno. Una vía es la que va desde el lenguaje al objeto, esto es, desde la palabra que designa a aquello que es designado, y otra la que va desde el sujeto que enuncia al lenguaje. Los intentos de formular una definición de mito y de logos poniéndolos en relación con el concepto de verdad que deriva

de la teoría aristotélica se sitúan en el trayecto que va desde el lenguaje al objeto, olvidando la existencia del otro trayecto, o, a lo sumo, considerándolo el territorio de las pasiones, en el que lo único relevante es si el sujeto opta por unas palabras u otras, por unas construcciones gramaticales u otras, en virtud de la inspiración, la satisfacción, el deseo, el temor, la ira, el desconsuelo, o, en fin, cualquiera de los estados de ánimo que dejan huella en la expresión. Se trata, sin embargo, de una visión limitada, en la medida en que, más allá de los estados de ánimo, el trayecto que va desde el sujeto al lenguaje suscita un problema más radical; en concreto, el problema de determinar en qué situación queda el sujeto una vez que ha recurrido al lenguaje, una vez que realiza una afirmación articulando determinadas construcciones gramaticales a partir de palabras también determinadas.

Desde esta perspectiva, no es la misma la situación en la que queda el sujeto con respecto al lenguaje cuando afirma «Canta, oh diosa, la cólera del pélida Aquiles», que cuando afirma que la suma de dos números primos puede ser tanto par como impar. En el primer caso, la afirmación no invisibiliza al sujeto, sino que afirma concluyentemente su existencia sin afirmar necesariamente la del objeto, que puede ser una criatura de la fantasía o de la imaginación. El motivo por el que la existencia del sujeto es afirmada mediante la enunciación de un objeto que puede ser una criatura de la fantasía o de la imaginación reside en que las construcciones gramaticales con las que el sujeto da cuenta de ese objeto podrían haber sido otras y otras las palabras que las forman, y, en definitiva, otro también, enteramente otro, el objeto designado mediante el lenguaje. A partir del momento en que el contenido hubiera podido ser otro, y otras, además, las palabras y las construcciones gramaticales para expresarlo, la afirmación de «Canta, oh diosa, la cólera del pélida Aquiles» es resultado de una elección, y, en la medida en que es resultado de una elección, lo que afirma esa elección es la existencia del sujeto que ha elegido; es, en resumidas cuentas, a Homero a quien afirma, que es quien ha elegido no sólo componer un poema sobre la cólera de Aquiles sino también componerlo así, con esas palabras y no otras. Con la afirmación de que la suma de dos números primos puede ser tanto par como impar sucede lo contrario. En este caso el sujeto se invisibiliza, como si, ajustándose al propósito de Parménides, buscara ocultarse detrás del objeto

afirmado por el lenguaje. Todo lo que el lenguaje afirma es objeto, además del lenguaje mismo, puesto que la afirmación de que la suma de dos números primos puede ser tanto par como impar aparece como una reproducción tan exacta del objeto que resulta indistinguible del objeto mismo. Poco importa que el sujeto que realiza la afirmación sea un príncipe o un labrador o un sabio o un sonámbulo, puesto que lo que la afirmación afirma es el objeto.

Remitido al sujeto que enuncia y no al objeto que es enunciado, el lenguaje aparece entonces bajo dos formas radicalmente distintas. Aparece, en primer lugar, bajo la forma de un lenguaje por así decir narrativo, con el que el sujeto se afirma mediante la elección de los objetos y los fenómenos de los que se dispone a dar cuenta, de modo que el único nexo entre esos objetos y esos fenómenos, así como entre ellos y las palabras y las construcciones gramaticales a través de las que son descritos, reside en el hecho de que el sujeto –un sujeto– los ha enunciado; su enunciación no responde a ninguna otra causa, a ningún otro motivo ni a ninguna otra ley que no sea la voluntad del sujeto, que, a su vez, se afirma a través de esa elección. Pero referido al sujeto que enuncia y no al objeto que es enunciado el lenguaje aparece, en segundo lugar, bajo la forma de lenguaje por así decir racional, una forma de lenguaje en la que el sujeto que enuncia identifica a la manera de Parménides el lenguaje con el objeto, de modo que, al formar parte indisociable del objeto, el lenguaje deja de requerir un sujeto que lo enuncie y puede manifestarse entonces como un lenguaje que es en la misma medida en que es el objeto. El motivo de denominar racional a este lenguaje reside en que la operación por la que el sujeto que enuncia lo identifica con el objeto enunciado se realiza a través de conceptos previamente elaborados por la razón; no se trata, pues, de una forma de nominalismo –si bien en la medida en que éste establece una identidad exacta entre la palabra y la cosa, una identidad tautológica, parmenidea, el nominalismo puede ser interpretado como una expresión radical de lenguaje racional, sólo superado por el lenguaje de las matemáticas–, sino de un lenguaje que, a la vez que afirma el objeto enunciado, hace irrelevante al sujeto que enuncia, de modo que lo que se enuncia del objeto seguiría siendo como es con independencia de sea o no sea el sujeto que enuncia y de cómo decida enunciarlo.

Las dificultades para formular una definición de mito y logos que,

además de respetar la diferencia entre ambos conceptos, mantenga la congruencia del significado en que los emplea Platón, parecen ceder si se ponen en relación con la afirmación y la ocultación del sujeto que sustenta la distinción entre el lenguaje narrativo y el lenguaje racional. El mito sería, así, una manifestación del lenguaje narrativo, esto es, del lenguaje que afirma al sujeto, en tanto que el logos lo sería del lenguaje racional, del lenguaje que, ocultando al sujeto, afirma al objeto, hace cuerpo con él. Desde esta perspectiva, cuando Aristóteles sostiene que la obra de Platón pertenece a un género intermedio entra la poesía y la prosa, dando de algún modo a entender que no es mito por entero ni tampoco por entero logos, lo que podría estar diciendo en realidad es que los *Diálogos* se proponen la hercúlea tarea de levantar el inventario del lenguaje racional elaborado hasta la muerte de Sócrates mediante un lenguaje narrativo, un inventario tan exhaustivo y tan minucioso que sería al logos de la Grecia clásica lo que la Enciclopedia al pensamiento de la Europa del siglo XVIII. Como lenguaje narrativo los *Diálogos* afirman al sujeto que es Platón; sólo que los objetos y los fenómenos de los que da cuenta el lenguaje narrativo mediante el que se afirma Platón en los *Diálogos* no son otros que las abundantes manifestaciones del lenguaje racional que conoce la Grecia de Sócrates. De ahí la perplejidad y la indecisión que Aristóteles disimula recurriendo a un género intermedio entre la poesía y la prosa a la hora de clasificar el recurso de Platón al lenguaje narrativo para dar cuenta del lenguaje racional. Como mito, los *Diálogos* dan cuenta del logos, en tanto que, como logos, se manifiestan a través del mito.

VI

Al proponer que la filosofía retome la pregunta por el ser que abandonó en los tiempos de Platón, Heidegger parece apuntar hacia un objeto de reflexión cuando, al igual que Popper, está construyendo una tradición retrospectiva, está señalando y trayendo a la actualidad el camino que desde los tiempos de Platón ha recorrido la reflexión para ser considerada filosófica. Por lo demás, la pregunta que Heidegger sugiere retomar reproduce con respecto a la

filosofía de su tiempo el mismo argumento que Sócrates dirige contra Heráclito y los atomistas: alcanzado cierto punto en el camino de sentido único que conduce de la pluralidad a la unidad, cambian subrepticiamente el objeto de la pregunta que les llevó a emprenderlo. Tras identificar el ser con el fuego o con los átomos, Heráclito y los atomistas abandonan la pregunta por el ser y la sustituyen por preguntas acerca de la medida en la que se enciende y se apaga el fuego o por las formas en las que se integran los átomos, que es donde reside la pluralidad opuesta a la unidad de Parménides. Pero entonces, dirá Sócrates a Heráclito y los atomistas, la reflexión, para ser filosófica, exige no conformarse con esta sustitución del objeto de la pregunta e interrogarse acerca de qué es el fuego y qué son los átomos. Qué es la esencia y qué la existencia es lo que, por su parte, Heidegger pregunta a la filosofía de su tiempo, regresando a una vieja e invariable cuestión. Pero no porque espere obtener como respuesta la definición de la esencia y la existencia, sino porque lo que se propone es denunciar que, al igual que el fuego y los átomos en el caso de Heráclito y los atomistas, esencia y existencia sólo son en la filosofía de su tiempo rodeos o sucedáneos para excusar el abandono de la pregunta por el ser.

La reiteración del argumento acerca del abandono de la pregunta por el ser en Sócrates y Heidegger, así como de la necesidad de retomarla a fin de que la filosofía recobre su naturaleza, podría conducir a su vez a interrogarse acerca de si la pregunta por el ser admite una respuesta sustantiva, como la que proporciona Parménides con la afirmación radical de que sólo lo Uno es, o, por el contrario, condena al saber a una suerte de irremediable caída desde la cima que trata de alcanzar Sísifo, acosado por el vértigo de la pluralidad cuanto más cerca imagina hallarse de alcanzar la unidad. En el origen sería siempre la pregunta por el ser la que colocaría al hombre en el camino de sentido único entre la pluralidad y la unidad, y en la fijación de ese inicio estaría de acuerdo la totalidad de los filósofos. Pero parece como si, alcanzado cierto punto en el camino del saber, la pregunta por el ser que llevó a emprenderlo desapareciera de la vista como una brújula que, a punto de alcanzar el norte al que no ha dejado de señalar, se desimantara y cesara de indicar ninguna dirección. Pero no en el sentido de que no siguiera señalando hacia algún lugar, sino en el de que el lugar hacia el que señala no puede

seguir considerándose una dirección. En ese momento de repentino extravío, la unanimidad acerca de la pregunta por el ser que lleva a emprender el camino del saber salta en pedazos, y aparecen por un lado quienes, fieles como Parménides a la originaria pregunta por el ser, desprecian cualquier pluralidad, entendida ésta como un obstáculo que los aleja del destino originariamente elegido, y, por el otro, quienes, reconociéndose extraviados, se resignan a sustituir la pregunta por el ser con preguntas de menor cuantía, como las preguntas acerca de la medida en la que se enciende y se apaga el fuego, las formas en las que se integran los átomos, o, según denunciará Heidegger en la filosofía de su tiempo, preguntas acerca de la esencia y la existencia.

Para Heidegger es preciso poner pie en pared, y evitar que la pregunta por el ser condene al hombre a resignarse a una recurrente caída en la pluralidad cada vez que se aproxima al santuario donde reside la unidad. Poner pie en pared equivale a preguntarse por la pregunta por el ser, en hacer de ese preguntar la incontestable garantía de que las preguntas de menor cuantía no servirán al hombre de sucedáneo ni de excusa para abandonar el camino del saber, y alcanzar finalmente la unidad. Preguntando por la pregunta por el ser, según entiende Heidegger, la brújula que orienta al hombre en el camino del saber no puede en ningún caso desimantarse, no puede dejar de señalar la dirección. Y no puede dejar de hacerlo porque, aun en el supuesto de que se desimantase, el hombre siempre puede seguir irreductiblemente fiel al camino del preguntar por la pregunta por el ser que lo ha guiado desde el inicio, como si, por así decir, habiendo rodado la piedra de Sísifo hasta el valle, Sísifo continuara ascendiendo porque ha hecho del ascender, y no de colocar la piedra en la cima, el motivo último de su ascensión.

Es en este punto preciso donde la estrategia filosófica de Heidegger se separa de la de Sócrates, pese a responder inicialmente a una preocupación idéntica: la preocupación de no sustituir la pregunta por el ser por preguntas de menor cuantía una vez que la búsqueda pierde el sentido. Ante el colapso de la pregunta por el ser, Heidegger sugiere mantener el rumbo recordando que no es la pregunta por el ser la que llevó al hombre a emprender ese camino, sino el preguntar por la pregunta por el ser. Para Sócrates, en cambio, el saber del hombre no es equivalente a la sabiduría, sólo propia de

los dioses, y por este motivo habrá de llegar siempre un santuario impenetrable, una frontera que delimite una región prohibida, algún género de discontinuidad entre el saber y la sabiduría en el que colapse la pregunta por el ser, y ante la que ni detenerse ni saltar es garantía de obtener una mejor respuesta. En la perspectiva de Sócrates, el preguntar de Heidegger puede, a lo sumo, retrasar el colapso de la pregunta por el ser, pero en ningún caso evitarlo. Así, donde Sócrates sugiere que, alcanzado el punto donde se produce el colapso de la pregunta por el ser, el hombre no tiene otra alternativa que seguir preguntando aun sin dirección, aun sin conciencia precisa de por qué lo hace, convirtiéndose en algo esclavo de la pregunta, Heidegger propone apretar los dientes recordando que no es la pregunta por el ser, sino la pregunta por la pregunta por el ser, lo que llevó al hombre a emprender el camino del saber. Más que un esclavo de la pregunta por el ser, el hombre que se sobrepone al colapso de la pregunta por el ser es para Heidegger un arrogante soberano que lo mismo que no se conforma con cualquier respuesta, tampoco se resigna a abandonar el camino del saber ante ningún obstáculo.

Concebir al hombre como esclavo o como soberano de la pregunta por el ser tiene consecuencias sobre la naturaleza de la respuesta. En un caso, el de Sócrates, su manera de preguntar por el ser una vez que se produce el colapso de la pregunta proporciona respuestas necesariamente efímeras e impredecibles, simples limosnas que se obtienen a través de la mayéutica y que no satisfacen más necesidades que las surgidas en un vagar sin rumbo, preguntando y volviendo a preguntar por el ser a merced de una aleatoria sucesión de interlocutores con miradas distintas, intereses distintos, y hasta con distintos grados de sobriedad y lucidez. En el caso de Heidegger, las respuestas son por el contrario estaciones sucesivas y necesarias en el camino de sentido único que conduce de la pluralidad a la unidad. El hombre que aspira al saber no puede alterar el orden ni detenerse en ellas más tiempo del preciso para obtener un reposo provisional antes de reemprender la marcha, reclamado, no por las incógnitas que se vislumbran en el camino hacia la unidad, sino por el preguntar por la pregunta por el ser. Porque, a diferencia del preguntar de Sócrates, Heidegger hace depender la pregunta por el ser de las exigencias del propio preguntar, no de una aleatoria sucesión de

interlocutores, de una incógnita parpadeando como una seductora luciérnaga en algún punto alejado del camino del saber, señalando una dirección. Más que como limosnas, las respuestas obtenidas a través del preguntar por la pregunta por el ser que propone Heidegger deben ser representadas como incrementos del capital contante y sonante que el hombre obtiene manteniéndose firme en su preguntar por la pregunta por el ser cuando se produce el colapso de la nuda pregunta por el ser. Sólo que ese capital, a diferencia una vez más de la limosna, no puede estar constituido por una pluralidad de respuestas heterogéneas, hoy unas y mañana otras, éstas resultado de las preguntas dirigidas a un interlocutor y estás de las dirigidas a otro, fruto de una acumulación heterogénea como el tesoro, o la basura, que Diógenes acumula en la cueva. Es, por el contrario, un capital homogéneo, regido por una batería de normas y principios sugeridos por el lenguaje racional que, como el de causalidad, identidad o no contradicción, van apuntando hacia una respuesta única a la pregunta también única del preguntar por la pregunta por el ser.

Apuntar mediante el preguntar por la pregunta por el ser, que es una pregunta única, una pregunta que se hace prevalecer sobre las preguntas acerca del cambio, el movimiento o la pluralidad, a una respuesta también única, y que, por única, fácilmente identificable con la verdad, es la alternativa a la que se entrega la filosofía de Heidegger. En realidad, no es que sólo exista una única respuesta a la pregunta por el ser, sino que, al transformar la pregunta por el ser en un preguntar por la pregunta, a fin de evitar el colapso al que Sócrates hace frente mediante el vagar, lo que Heidegger está haciendo en última instancia es reducir a una la totalidad de las preguntas posibles a fin de que la respuesta también sea una. El preguntar por la pregunta por el ser proporciona entonces una respuesta única, no porque sólo quepa una respuesta a la pregunta por el ser, sino porque previamente la pregunta por el ser se ha hecho prevalecer sobre cualquier otra pregunta posible. A la pregunta de por qué ha de prevalecer esa pregunta sobre la pregunta por el cambio, el movimiento o la pluralidad, o, por qué no, sobre el inabarcable número de otras preguntas posibles, abiertas al universo, Heidegger responde: porque la pregunta por el ser es la pregunta propia de la filosofía, y como preguntar por el ser presupone que el ser tiene que ser

conocido antes de entregarse al preguntar por él, lo que hay que poner en primer plano no es el ser, sino el preguntar por el ser, descartando cualquier otra pregunta.

Haciendo del preguntar por la pregunta por el ser el ser de la pregunta filosófica, Heidegger cree resolver la aporía a la que se enfrenta la nuda pregunta por el ser que defiende Sócrates, de acuerdo con la cual es necesario conocer previamente el ser para preguntar por él. Pero, a cambio de resolver la aporía, o de creer que la resuelve, Heidegger hace pagar al hombre y al saber un doble peaje. En primer lugar, alterando la relación entre el hombre y el saber: a diferencia de Sócrates, que se representa al hombre que aspira al saber como un mendigo de la pregunta, Heidegger se lo representa como un soberano que bajo ninguna circunstancia aparta la vista del destino por el que emprendió el camino del saber. Pero para representarse al hombre como soberano, la pregunta por la que emprende el camino del saber no puede tratarse de la misma pregunta que la del mendigo de Sócrates, esto es, de la nuda pregunta por el ser, porque la nuda pregunta por el ser está inexorablemente condenada al colapso, puesto que tarde o temprano se descubre que detrás de la trascendencia a la que finge dirigirse, detrás del universo que sólo es universo porque, al negarlo y trascenderlo, el hombre se coloca fuera de él, sólo está el hombre y la negación. Al sustituir la nuda pregunta por el ser por la pregunta por la pregunta por el ser, el hombre no tiene entonces por qué colocarse fuera del universo; no tiene que hacerlo porque su preguntar no se dirige al universo, sino al preguntar. Se produce así la paradoja de que el hombre, quien, de acuerdo con Heidegger, es el soberano de la pregunta, se ve obligado a abdicar progresivamente de su soberanía en favor de la respuesta, hasta acabar fatalmente convertido en esclavo del saber. No otra cosa es la predestinación, el determinismo, la negación del libre arbitrio: la definitiva conversión del soberano de la pregunta única en el esclavo de la única respuesta.

El segundo peaje que Heidegger hace pagar al hombre y al saber para sortear el colapso al que se enfrenta la nuda pregunta por el ser es la proclamación de la superioridad de la filosofía. Todo saber se obtiene a partir de una pregunta por el ser, pero el saber que hace de ese preguntar el ser por el que él pregunta abarca a todos los demás, y, en la medida en que los

abarca, se constituye como un saber superior. De este modo, Heidegger coloca a la filosofía en el lugar que previamente había ostentado la teología y que más tarde reclamará la ciencia experimental. Como si se tratara de dinastías sucediéndose sobre un único trono, cada uno de estos saberes fundamenta su superioridad en la reivindicación del monopolio sobre una pregunta que es una pregunta única, de la que obtener a su vez una respuesta que también lo sea. En realidad, poco importa el contenido preciso por el que pregunta la pregunta única –el ser, Dios, la historia, la naturaleza– a condición de que se formule de manera que abarque al resto de las preguntas, reduciéndolas a preguntas de menor cuantía. Son sin embargo estas preguntas y no la pregunta única sobre la que se fundamenta la superioridad de un saber, las que, a diferencia de cualquier saber que se quiera superior, testimonian inequívocamente de la libertad del hombre, porque constituyen ejemplos manifiestos de que el hombre siempre puede elegir una pregunta y no otra, y, en consecuencia, obtener una respuesta y no otra. Basta para ello una condición: asumir que cualquier pregunta es sólo eso, una pregunta entre el inabarcable número de las preguntas posibles.

Pero, además de testimoniar inequívocamente sobre la libertad del hombre, las preguntas de menor cuantía la preservan, poniendo en cuestión la contradicción entre el saber y la libertad. No sólo porque permiten que el hombre pueda interrogar indefinidamente optando por una u otra pregunta, sino también, y sobre todo, porque las respuestas que puede obtener conducen inexorablemente al colapso de la pregunta. Cuando Sócrates pregunta a Heráclito y los atomistas qué es el fuego y qué son los átomos, lo mismo que cuando Heidegger pregunta a la filosofía de su tiempo qué son la esencia y la existencia, juegan con ventaja, puesto que saben que la única respuesta posible es la afirmación tautológica de Parménides. Pero aunque jueguen con ventaja, esa ventaja no debe entenderse en el sentido de que detener el camino del saber en la medida en la que se enciende y se apaga el fuego, o en las formas en las que se integran los átomos, según hacen Heráclito o los atomistas, sea resultado de una ignorancia deliberada. Antes por el contrario, Heráclito y los atomistas encarnan un intento desesperado de encontrar un compromiso con Parménides y su afirmación radical de que sólo lo Uno es, que hace de la tautología la forma absoluta del saber. Colocando

un fuego metafórico o unos átomos más allá de las posibilidades del saber del hombre, Heráclito y los atomistas intentan aproximarse a lo Uno en un universo en el que sólo le llegan al hombre los ecos de lo múltiple. Avanzar más allá de la medida en la que se enciende y se apaga el fuego o de las formas en las que se integran los átomos, lo mismo que hacerlo más allá de la esencia y la existencia, coloca al hombre ante la evidencia de que el saber es inviable sin que él esté presente, y, para que pueda estarlo, es necesario que no se precipite en la concluyente afirmación de que sólo lo Uno es, porque en ese ser único de lo Uno el hombre no puede constituirse como sujeto para conocer ni tampoco puede disponer de un lenguaje en el que afirmar, haciendo colapsar el saber. Parménides y su herencia filosófica alcanzan a disimular al hombre detrás de la afirmación de que sólo lo Uno es. Desde el momento en que se trata de una afirmación, es el hombre y sólo el hombre quien puede realizarla, y al ser el hombre y sólo el hombre quien puede realizarla, el hombre se constituye como sujeto y simultáneamente configura al universo como objeto. De este modo, conceder crédito a la idea de que la afirmación de que sólo lo Uno es puede ser una afirmación sin sujeto tiene una consecuencia fundamental: concede al sujeto que realiza la afirmación no sólo la legitimidad, sino también el poder para imponerla a quien no la reconozca, prohibiendo las preguntas que no sean la pregunta por la pregunta por el ser. Y este monstruo de legitimidad y poder, este monstruo de dos cabezas que determina la unidad de la respuesta por la vía de prohibir las preguntas que no conducen a la respuesta única, no es otra cosa que la terrible, la amenazante, la sobrecogedora verdad trascendente siempre invocada por el fanatismo para quien el saber no explica, sino que legitima, y para quien la diferencia entre explicar y legitimar es siempre ilusoria. Someterse a la verdad de la pregunta única y callar ante la única respuesta resume el programa que el poder persigue desde que, en Grecia, o, al menos, en la tradición aristotélica que vence sobre otras tradiciones y que impone su teoría de la verdad, el saber se concibe como un camino de sentido único que conduce desde la pluralidad a la unidad.

1. Friedrich Nietzsche: *Los filósofos preplatónicos*; Trotta, Madrid, 2003.

2. Para la reflexión acerca del significado de mito y logos en la obra de Platón me ha resultado de extraordinaria utilidad «El mito en Platón, algunas reflexiones sobre un tema recurrente», un esclarecedor artículo del profesor Francisco L. Lisi Bereterbide publicado en la revista *Areté*, vol. XXI, n.º 1, Lima, 2009.

3. Los riesgos que ha desencadenado este género de sustitución son más evidentes en la historiografía nacionalista del siglo XIX, cuando empiezan a equivalerse términos como patria y nación, árabe y musulmán, europeo y cristiano, español y católico.

Los reinos de otro mundo

El monoteísmo, escribe Nietzsche, pone fin a la filosofía al hacer inviable la pregunta por el ser y sustituirla por un saber cierto acerca de Dios. Fin de la filosofía no significa que los grandes autores de Grecia dejen de ser estudiados o caigan en el olvido, como tampoco sus sistemas o sus ideas. Es la filosofía como pregunta por el ser lo que se acaba con el triunfo del monoteísmo, sustituida por un saber nuevo que, como la teología, cabe caracterizar en expresión de Heidegger como «ciencia de la fe», opuesta a la «ciencia del ser». El hecho de que la teología incorpore argumentos procedentes de la filosofía, bien metamorfoseados para servir al Dios único como variante caracterizada de lo Uno, bien invocados como principio de autoridad en una controversia, no puede ocultar su naturaleza distinta: la teología, al contrario que la filosofía, no busca el ser sino que lo corrobora. El ser, en su caso, no es el punto de llegada al que aspira la pregunta por el ser, sino el punto de partida del que surge invariablemente la respuesta. Esta radical inversión del sentido del interrogar con el que la teología hace inviable la reflexión de la filosofía conlleva, a su vez, una alteración de la relación entre la pluralidad y la unidad. La pluralidad es para la filosofía el problema; la solución, la unidad del ser. Para la teología, en cambio, la pluralidad es la prueba del ser: la creación da testimonio de Dios.

El procedimiento a través del cual la teología hace que la pluralidad deje de estar en contradicción con la unidad pasa por renunciar a la definición sintética de lo Uno a la que recurre Parménides al decir que sólo lo Uno es, y sustituirla por una hipertrofia de la narratividad del lenguaje narrativo, es decir, por una enumeración exhaustiva de la pluralidad que, por acumulación, acaba abarcando la totalidad del ser. La hipertrofia de la narratividad por la que opta la teología tiene consecuencias sobre el sujeto. Mientras el lenguaje narrativo se construye a partir de una elección –una lengua, unas palabras, unos giros gramaticales–, es esa elección la que confirma la existencia del sujeto, de *un* sujeto. Pero desde el momento en que, debido a la hipertrofia de

la narratividad, el lenguaje narrativo da cuenta de la totalidad, la elección se torna inviable, de manera que el único sujeto cuya existencia puede ser afirmada por el lenguaje narrativo en el que se hipertrofia la narratividad es *el* sujeto que coincide con lo Uno: sólo lo Uno puede decir la totalidad.

La pluralidad, por su parte, participa del ser porque lo que es sólo es porque es enunciado –tal vez habría que decir enumerado– por el lenguaje narrativo en el que se hipertrofia la narratividad, una suerte de enumeración que por acumulación va corroborando el ser de cuanto es gracias a la creación: la tierra, los cielos, los mares, los árboles, los ríos, las nubes, los planetas, los seres. La forma que adopta la tautología del lenguaje narrativo que hipertrofia la narratividad no consiste en afirmar que sólo lo Uno es, sino en afirmar que sólo es la totalidad de lo que va enumerando hasta alcanzar lo Uno. Este Uno es el de Parménides en el sentido de que abarca el ser en su totalidad, pero no lo es desde el momento en que, en lugar de expresarse mediante la tautología originaria del lenguaje racional, es decir, mediante la fórmula sintética de sólo lo Uno es, lo hace a través de la hipertrofia de la narratividad del lenguaje narrativo, de una exhaustividad en la enumeración de cuanto es –la tierra, los cielos, los mares...– que alcanza lo Uno por acumulación. Los rasgos del Uno de Parménides sufren entonces un desplazamiento en el que se van transparentando poco a poco los de Dios: un lenguaje narrativo que da cuenta de la totalidad del objeto y un sujeto radicalmente uno.

La hipertrofia de la narratividad del lenguaje narrativo para dar cuenta del ser hace inviable la filosofía como saber porque, del mismo modo que la exhaustividad en la enumeración no deja lugar para una enumeración sintética y alternativa de cuanto es, tampoco lo deja para el lenguaje racional, cuyos conceptos son metódicamente destruidos por la enumeración. De este modo, cada vez que se inicia una enumeración con voluntad de exhaustividad, cada vez que lo Uno no es expresión de la totalidad sintética sino de una acumulación total, no es el ser de un sujeto cualquiera lo que afirma el lenguaje narrativo, sino el ser de un sujeto radicalmente uno, un sujeto que es el único que es y el único capaz de transmitir el ser a través de la enumeración que conduce a la totalidad de lo que es. De igual manera, tampoco el lenguaje narrativo es un simple lenguaje narrativo. En primer

lugar, porque la hipertrofia de la narratividad sólo le permite afirmar un sujeto y sólo uno. Pero, en segundo lugar, porque, debido precisamente a la exhaustividad, el objeto del que ese sujeto único da cuenta acaba por ser también uno y sólo uno. La hipertrofia de la narratividad transforma entonces el viejo lenguaje narrativo en un lenguaje rigurosamente exclusivo, un lenguaje que como tal lenguaje sólo afirma un sujeto y sólo uno y sólo da cuenta de un objeto y sólo uno. Antes de que la teología sustituyera a la filosofía como saber preponderante, antes de que, como observa Nietzsche, el monoteísmo le pusiera fin haciendo inviable la reflexión acerca del ser, el hombre se afirmaba como sujeto a través del lenguaje narrativo y afirmaba el objeto a través del lenguaje racional; la hipertrofia de la narratividad pone el lenguaje narrativo en manos de Dios y lo transforma en un lenguaje sagrado, esto es, un lenguaje que sólo puede afirmar un sujeto y que sólo puede dar cuenta de un objeto. Privado tanto del lenguaje narrativo como del lenguaje racional, al hombre sólo le resta la letanía o el silencio.

I

La teología no crea como saber un nuevo sistema de conceptos, sino que se subroga, adaptándolo, en el de la filosofía. La solución es fecunda por cuanto permite reorientar el conocimiento acumulado en la búsqueda del ser a una búsqueda distinta, apropiándose de sus hallazgos, y, por qué no, de su prestigio. Pero es también onerosa, por cuanto da lugar al problema de explicar cómo un único sistema ha podido conducir a dos resultados diferentes, uno el del ser filosófico, para el que la pluralidad niega la unidad, y otro el del Dios monoteísta, en el que el ser se manifiesta a través de la pluralidad. Este problema es el que, de acuerdo con Jaques Le Goff, estaría en el origen de uno de los conflictos centrales en el pensamiento del siglo XII, que habría enfrentado, de una parte, a los seguidores de Aristóteles, partidarios de un concepto único de verdad, y, de otra, a quienes siguiendo a su principal comentarista musulmán, Averroes, aceptaban la posibilidad de que coexistan dos verdades, una religiosa y otra científica. Alain de Libera, por su parte, impugna esta interpretación de Le Goff sobre la base de que la

distinción entre aristotelismo y averroísmo en la que se apoya es más un espejismo metodológico que una evidencia contrastada. «Durante la Edad Media occidental –sostiene De Libera–, el nombre de "Aristóteles" cubre un conjunto teórico en el que los escritos auténticos del Estagirita aparecen, o bien envueltos, estructurados, manipulados por el pensamiento "árabe", o bien desbordados, desviados, amplificados por una multitud de apócrifos en los que los filósofos en tierra de islam han hecho culminar su propia cultura científica, elaborada a partir de datos de la Antigüedad o extraída de su propia tradición.» No existen, en opinión de De Libera, dos resultados distintos de un único sistema disputándose la adhesión de los «intelectuales» de la Edad Media, sino un sistema único que lleva a un único resultado.

De Libera señala que la doctrina averroísta de la doble verdad que Le Goff coloca en el centro de la controversia es una exageración interesada con la que, en 1277, el obispo de París, el teólogo Étienne Tempier, pretende dar cuenta de la posición de Averroes para mejor refutarla, en línea con lo que había hecho Tomás de Aquino tan sólo siete años antes. Sólo que, según señala De Libera, Averroes no sostiene que existan dos verdades, sino una idea más matizada y en la que es posible advertir, siempre de acuerdo con De Libera, una clara concomitancia con el concepto de refutabilidad de Popper. Lo que Averroes sostiene en la interpretación de De Libera –y es en este punto donde establece una relación con Popper– es que no es posible demostrar la existencia de Dios a partir de premisas que no hayan sido demostradas a su vez, como, por ejemplo, la premisa de que el mundo fue creado, pero sí de premisas que no hayan sido refutadas, como la de que el mundo es eterno.[4] Es decir, lo que Averroes hace dentro de la teología es invertir la dialéctica que Aristóteles había incorporado a la filosofía, señalando una vía intermedia con la mayéutica: no sostiene que una afirmación sea verdad porque la contraria es un error, según hace Zenón con las paradojas, sino que, mientras el error no sea demostrado, ciertas afirmaciones deben tenerse por verdaderas.

Pese a la irreductible incompatibilidad de las interpretaciones que sostienen, Le Goff y De Libera coinciden, sin embargo, en un punto: la condena del «arabismo» instada en 1277 por Étienne Tempier en el proceso que censura las posiciones de Averroes deja transparentar una controversia

que desborda el ámbito estricto del pensamiento, ya se trate de la filosofía o de la teología, y se aventuran en el del poder. Una de estas diferencias es la que Le Goff convierte en el núcleo implícito de su hipótesis: depurando el corpus aristotélico de adherencias averroístas aparecería en su más pura esencia una filosofía cristiana idéntica a la teología, y que, por desarrollarse en un territorio donde el islam es minoritario, como el europeo, acabaría además por confundirse con una filosofía europea, occidental. Esta representación de la filosofía europea como filosofía a la vez cristiana y heredera exclusiva de la Antigüedad –esto es, como filosofía que, concordante con la teología, se obtiene depurando el corpus aristotélico de adherencias averroístas, y por averroístas, árabes, musulmanas, extranjeras– remite en última instancia al conflicto de poder entre el islam y la cristiandad. En este conflicto, los dogmas religiosos aparecen involucrados, no como motivos de discusión filosófica, sino como partes significativas de un sistema de conceptos utilizado para proporcionar legitimidad a un determinado poder a partir de la proclamación de una verdad igualmente determinada.

Para De Libera, el «arabismo» que se condena en 1277 es uno de esos cargos en los que se aprecian mejor los prejuicios de la acusación que las infracciones del acusado: si el islam y la cristiandad no hubieran estado enfrentados por razones de poder en el momento de iniciarse el proceso, viene a decir De Libera, el «arabismo» no podría haberse esgrimido como cargo de acusación contra ninguna posición doctrinal, puesto que, considerado en sí mismo y no en el contexto del conflicto entre el islam y la cristiandad, el «arabismo» –como en su día el «europeísmo», el «occidentalismo» o el «cosmopolitismo» que algunas ideologías totalitarias elevaron a la categoría de delito– no remite a una posición filosófica concreta ni encarna esencial y necesariamente un valor negativo. Es en el contexto del conflicto de poder donde su significado se impregna de valor, al precio de desbordar el marco de la teología: la acusación de «arabismo» sustituye a la de traición o a la de inteligencia con el enemigo. Dar entonces por bueno que, según hace Le Goff, la controversia acerca de las dos verdades responde, no a una diferencia de opinión, sino a una confrontación entre dos sistemas de origen cultural, lingüístico o geográfico distinto, de manera que la doctrina aristotélica de la verdad aparecería como autóctona y la de la doble verdad

como importada, conduce a una reorganización retrospectiva de las alternativas teológicas en presencia y a su alineamiento, igualmente retrospectivo, con los bandos que miden sus fuerzas, no en el ámbito del pensamiento, sino en los campos de batalla.

De Libera sugiere otra interpretación, en la que la acusación de «arabismo» que se sustancia en 1277 contra los partidarios, no de la doble verdad, que a su juicio es sólo una interpretación errónea de la posición de Averroes, sino de la demostración de la existencia de Dios a partir de premisas no refutadas, responde al propósito de zanjar recurriendo a la censura, y, en definitiva, al poder, una controversia doctrinal que lo que reclama son argumentos, y, más aún, argumentos expresados en libertad, argumentos preservados de cualquier coacción. El golpe encima del tablero teológico que representa la condena de 1277, como también la de 1329 contra el Maestro Eckhart, es el inequívoco indicio que permitirá a De Libera reconstruir en contrapunto, extrayendo del molde que conforman las afirmaciones explícitas del censor la figura implícita de lo que se propone censurar. En el centro de los problemas a los que se enfrentan los hombres de pensamiento a partir del siglo XII vuelve a aparecer en primera instancia, según De Libera, la disputa acerca de si la teología debe prevalecer sobre la filosofía, no el conflicto de poder que la cristiandad y el islam están dirimiendo en todos los frentes.

En este sentido, los teólogos de los siglos XIII y XIV dedican menos esfuerzo a refutar los dogmas del islam desde los del cristianismo, y viceversa, que a afirmar el ser de cuanto existe a partir de la narración que contienen sus respectivos textos sagrados, y que no es, dicho sea de paso, una narración original sino una recreación de leyendas que forman parte de un patrimonio cultural y literario más amplio: antes que en la Torá, la Biblia o el Corán, se encuentran con escasas variantes en el *Poema babilónico de la Creación* y en el de *Gilgamesh*, en parte recogidos también por los poemas homéricos. Con la doctrina de la incompetencia Averroes trata de aliviar la tensión entre la afirmación teológica del ser que se apoya en el texto sagrado, es decir, en la hipertrofia de la narratividad del lenguaje narrativo que hace de la pluralidad la confirmación de la unidad, y la afirmación filosófica que se apoya en el lenguaje racional, a la vez conceptual y sintético. Pero si, privado

de la posibilidad de declararse incompetente para decidir acerca de las verdades de la teología, el filósofo tiene que admitir éstas como la única verdad, como la verdad ante la que no cabe abstención, entonces compatibilizar las verdades de la teología con las de la filosofía se convierte en un problema tan arduo, tan irresoluble, que no es posible imaginar otro arreglo que aquel en el que se extravía y al cabo se consume el pensamiento consagrado a Dios: el recurso al principio de autoridad. Es decir, al veredicto de una instancia incontestable para las partes que dictamine qué verdad es la verdad, si la que afirma narrativamente el texto sagrado de la teología o la que sugiere el lenguaje racional de la filosofía.

El recurso al principio de autoridad, que formalmente parece practicable, no se traduce de hecho más que en un subrepticio desplazamiento del objeto de la controversia original, que deja de ser la pregunta acerca de si un mismo sistema de conceptos puede llevar a dos resultados diferentes, y se transforma en la determinación de la instancia legitimada para emitir el veredicto acerca de cuál de esos resultados es el correcto, si aquel en el que la pluralidad niega la unidad o aquel en el que la corrobora. La instancia puede ser, por así decir, acordada, como, por ejemplo, la remisión a un autor o un texto comúnmente aceptados. Pero nada impide que si el veredicto no es concluyente, o, en su caso, no es aceptado por una de las partes, la instancia convocada sea una instancia de poder, un tribunal coercitivo con competencia para dirimir la confrontación entre argumentos teológicos o filosóficos. Los recurrentes litigios sobre la transparencia de los textos sagrados, que en el ámbito cristiano comienzan con Pelagio y san Agustín, continúan con Nicolás de Cusa y se reproducen, más tarde, con Erasmo y Lutero, tienen como origen remoto este recurso al principio de autoridad, en el que lo que se solventa al discutir sobre la transparencia de la Escritura es si el texto sagrado se explica por sí solo o si, por el contrario, precisa de intérpretes y de interpretaciones, y, en este caso, qué intérpretes y qué interpretaciones.[5] El significado que adquiere entonces la condena de la posición de Averroes como «arabismo» en el proceso de París, en un tribunal coercitivo que anticipa el de la Inquisición, es que Averroes y su doctrina no pueden formar parte de la nómina de los intérpretes y de las interpretaciones del texto sagrado, ni por la vía de una invocación como autoridad, puesto que la Biblia y el Corán son

libros distintos e irreconciliables, ni tampoco por la de la analogía, de la trasposición de sus doctrinas acerca del texto sagrado del islam al texto sagrado de los cristianos.

La sentencia contra el Maestro Eckhart dictada en Aviñón en 1329 viene a demostrar, por su parte, que en la cuestión de fondo la condena del «arabismo» no zanja todos los problemas que suscita la relación entre la teología y la filosofía, entre la «ciencia de la fe» y el saber que había sido hasta entonces preponderante. El significado de la afirmación de que la verdad es una resulta inequívoco con respecto a la doctrina de la doble verdad, sea en la versión que convalida Le Goff o en la que sugiere De Libera. Ahora bien, es precisamente ese ser una lo que acaba abriendo un nuevo e inesperado frente en la controversia. Ése será el frente en el que el Maestro Eckhart y su obra, y, en general, las corrientes y doctrinas místicas que proliferan en toda Europa hasta el siglo XVII, librarán una involuntaria batalla, no contra la teología, sino contra la ortodoxia teológica que, recurriendo a un principio de autoridad cada vez más descarnado, a un principio de autoridad que no acuerda sobre los textos que deben dirimir sino que reclama sentencias de tribunales coercitivos, comienza a cristalizar en el proceso de París. La mística no desafía la doctrina de la verdad una de la teología sugiriendo que existen dos verdades o dos sistemas para alcanzarla, como el obispo Tempier reprocha al averroísmo; la desafía desde dentro, desde el propio recinto amurallado en el que la ha convertido la ortodoxia, mediante la radicalización de los argumentos que el proceso de París acaba imponiendo para hacer que prevalezca la doctrina de la verdad una. Si la verdad es una y coincide con lo Uno que es Dios, viene a sugerir la mística, la relación de todo cuanto existe con lo Uno se torna conflictiva, en la medida en que no es posible la separación –puesto que, separado de lo Uno, todo cuanto existe carecería del ser–, ni es posible la integración, puesto que la integración equivaldría a abolir la inconmensurable distancia entre el Creador y la creación, entre Dios y sus criaturas. A esta dificultad se suma otra que la teología no puede soslayar: ¿puede el Dios creador ser la causa única de todos los efectos, incluidos los moralmente reprobables?, ¿puede Dios haber creado, junto al bien y la gracia, el mal y el pecado? Y, ante la evidencia de que lo ha hecho, ¿cuál es el fin para el que lo ha hecho? Quietismo, abandono

o, según la expresión del Maestro Eckhart, *desapego*, son respuestas místicas al problema teológico de lo Uno cuando, a diferencia de lo que sostiene la filosofía, la pluralidad no niega la unidad sino que la corrobora.

El desapego que propone el Maestro Eckhart se enmarca en los esfuerzos de la mística por compatibilizar la afirmación filosófica de lo Uno como totalidad sintética de lo que es, en línea con Parménides, con la exhaustividad en la enumeración de cuanto existe, según hace la teología mediante la hipertrofia de la narratividad del lenguaje narrativo. Pero, además, revela la profunda transformación del contexto de poder en el que esos esfuerzos se desarrollan. Como señala Heidegger, la «constante dependencia» de la teología con respecto a los argumentos de la filosofía no es incompatible con el género de religiosidad que se desarrolla en los siglos XIII y XIV, puesto que «situar a Dios en la esfera del saber como fundamento del conocer y lo conocido no es lo mismo que tenerlo y saber de él a la manera del piadoso».[6] Paradójicamente, en este no ser lo mismo al que se refiere Heidegger reside la más concluyente evidencia de la transformación del contexto en el que se desenvuelven la reflexión filosófica acerca de lo Uno en tiempos de Parménides y la reflexión teológica a partir de la sentencia de París, completada con la de Aviñón contra el Maestro Eckhart. Lo Uno de Parménides nada tiene que ver con la fe ni con la piedad: quien lo rechaza, discrepa, pero no peca, no delinque, puesto que la filosofía de Parménides no sirve de base a ninguna ortodoxia. Con el Dios uno en el que la teología transforma lo Uno de Parménides sucede exactamente lo contrario: el pecado y el delito acechan en cualquier reflexión acerca de Dios, porque, además de materia de reflexión, ese Dios uno que, en expresión de Heidegger, es «fundamento del conocer y de lo conocido», acaba siéndolo también de una conducta, de una moral, de un modo de vida. Esto es, acaba proporcionando legitimidad a un poder determinado, que por eso lo defiende a través de un tribunal coercitivo. Sin llegar a la simplificación de ver en el teólogo más un sacerdote que un filósofo, más el servidor de un templo erigido que el aventurero en busca del lugar sobre el que erigir un templo, sus concomitancias son estrechas, en la medida en que revelan el radical cambio de sentido que se opera en la pregunta por el ser en el tránsito desde la filosofía a la teología de los siglos XIII y XIV. Lo Uno de la teología, a

diferencia de lo Uno de Parménides, se afirma como Uno mediante la incontestable superioridad que supone el acto creador: es Uno porque el ser de lo creado es emanación suya y está por tanto sometido a los fines para los que ha sido creado. No es éste lo Uno de Parménides ni, en general, lo Uno de la filosofía. Para Parménides, lo Uno es la *descripción* tautológica del ser; para la teología, en cambio, el ser es el *programa* de lo Uno.

II

La mística del Maestro Eckhart condenada en el proceso de Aviñón se propone recuperar la totalidad sintética de Parménides para describir a Dios, lo que, a continuación, se convierte en el problema de encontrar un lenguaje con el que hacerlo. Un lenguaje como el humano es insuficiente porque cuando escoge un término desecha otro, cuando designa un color silencia los demás, cuando realiza una afirmación es porque cabe la negación, de manera que cualquier descripción de Dios que se pueda realizar a través de esas elecciones sucesivas manifiesta el no ser al mismo tiempo que el ser. Para la teología, el camino más seguro para conjurar el espectro del no ser en la descripción del ser –en la descripción de Dios– consiste en la infatigable recitación del texto sagrado, considerando que la hipertrofia de la narratividad agota todo cuanto el hombre puede decir de Dios. El otro camino, el camino hacia el que señala el Maestro Eckhart, es el de un lenguaje que abarque simultáneamente el ser y el no ser, la causa y el efecto, el Creador y lo creado, de modo que Dios no quede limitado por ninguna descripción. Un lenguaje de estas características es un lenguaje concorde con el lenguaje narrativo de la teología, porque él también afirma la existencia de un sujeto, uno y sólo uno, y un objeto y sólo uno. En esa unidad reside, sin embargo, la mayor dificultad para la mística, porque un lenguaje que derogue la negación a fin de derogar cualquier límite en la descripción de Dios no es sólo un lenguaje que da simultáneamente cuenta de la pluralidad y la unidad, sino un lenguaje en el que no es posible distinguir entre ambas, lo que es tanto como decir que no es posible distinguir entre el Creador y lo creado. De alcanzar la mística ese lenguaje, el hombre se uniría con Dios, porque el

sujeto cuya existencia afirma el lenguaje místico no es el hombre que lo pronuncia, sino el Uno donde la negación está derogada. En «eso consiste toda plegaria», escribe el Maestro Eckhart, en que el hombre sea «una sola forma con Dios».

Derogar la negación como propone el maestro Eckhart, y con él, la tradición mística que llega hasta el siglo XVII, no significa afirmar la afirmación, puesto que en esa afirmación de la afirmación aparecería inevitablemente el espectro de la negación, sino acceder a un estadio diferente del conocimiento, el desapego, que el Maestro Eckhart define recurriendo a una cita de Avicena: «La nobleza del espíritu que se mantiene desapegado es tan grande que todo lo que contempla es verdadero, todo lo que desea le es concedido, y es obedecido en todo lo que ordena».[7] Desde el momento en que el hombre puede alcanzar el estadio que describe Avicena a través de la mística, la creación cambia de sentido; es ella, la creación, la causa última de la negación, y, por tanto, de la oposición que es preciso superar para regresar a lo Uno. La creación es el origen del estado de cosas en el que se encuentra el hombre, no en el elemental sentido de que todo cuanto le rodea y todo cuanto es él mismo es resultado de la voluntad divina, sino en el sentido profundo, metafísico, de que es la creación la que, por así decir, hace estallar en pedazos lo Uno originario, lo Uno que ocupaba Dios antes de que, en un instante preciso de la eternidad, transmitiera el ser al universo y a las criaturas mediante el acto de la creación. «Antes de que las criaturas fuesen –escribe el Maestro Eckhart– Dios no era *Dios*; más bien, era lo que era.» Frente a la ortodoxia teológica que comienza a imponerse en el proceso de París de 1277, la mística no interpreta la pluralidad a la que da paso la creación como afirmación y prueba fehaciente de lo Uno, como eterna celebración del Dios creador, sino como fenómeno responsable de la negación que el hombre debe derogar a fin de restablecer la fusión con lo Uno, liquidando, por así decir, los efectos de la creación. Para la teología, la liquidación de la creación coloca en un plano de igualdad al hombre y a Dios. Dios transmite el ser al hombre, y, al transmitírselo, sienta las bases para la negación y para la oposición entre el Creador y lo creado. Si se prescinde de esa negación y de esa oposición, si se liquida la creación, la conclusión no puede ser otra que la que extrae el Maestro Eckhart, y que precipita su

condena en Aviñón: «de que Dios sea *Dios* yo soy la causa, porque si yo no hubiera sido tampoco Dios habría sido *Dios*». El argumento con el que el Maestro Eckhart trata de atemperar la afirmación de que el hombre es también causa de Dios, y no sólo Dios causa del hombre, es una paradójica justificación de la ignorancia que retoma la idea de *ápeiron* de Anaximando y prefigura la evolución de la teología posterior: «Saber esto –escribe el Maestro Eckhart– no es necesario».

III

La idea de que Nicolás de Cusa inaugura el esplendor de la teología cristiana es admitida tanto en lo que respecta a las cuestiones doctrinales como a la fundamentación y organización del poder en la cristiandad, desgarrada en su tiempo por el cisma de los concilios y por el conflicto con el islam. *La docta ignorancia*, obra que Nicolás de Cusa concluye en 1440 y publica ocho años más tarde, es considerada por la historia del pensamiento –y no sólo por la de la teología– como el más fructífero esfuerzo por explorar la doctrina cristiana acerca del ser y su unidad a través de un lenguaje que prolonga el propósito de la mística. La inflexión que representa Nicolás de Cusa se debe a que, gracias a obras como *La visión de Dios*, *La concordancia cristiana* o *El Corán tamizado*, además, por descontado, de *La docta ignorancia*, la teología pasa a disponer de un renovado arsenal de argumentos acerca del ser, la unidad y el conocimiento; argumentos de los que, por otra parte, Nicolás de Cusa no se servirá como metáforas filosóficas susceptibles de ser utilizadas en el ámbito de la teología, sino como respuestas racionales estructuralmente equivalentes ante problemas que también lo son. Dios existe porque así lo establece la autoridad de la Escritura, viene a decir Nicolás de Cusa. Pero, precisamente porque existe, no puede aceptarse resignadamente que todo el conocimiento que el hombre puede alcanzar de él sea la confirmación de su existencia, como sucede con el argumento ontológico de san Anselmo, para quien Dios es el ser por encima del cual no se puede pensar nada mayor. Como tampoco se puede admitir, por el otro lado, la afirmación de que el hombre es causa de Dios tanto como lo es Dios del hombre, según sostiene el

Maestro Eckhart. El núcleo del problema ante el que sucumben tanto él como san Anselmo reside, a juicio de Nicolás de Cusa, en que ambos dirigen sus esfuerzos a afirmar una verdad cuya existencia ya está afirmada, cuando deberían haberlos dirigido a caracterizar la naturaleza del saber a través del cual el hombre busca conocerla. El saber en el que piensa Nicolás de Cusa debe ser asequible al hombre, no como la sabiduría de Sócrates, que es sólo propia de los dioses. Pero, por otra parte, no puede proporcionar un conocimiento que limite a Dios, caracterizándolo a través de lo que denomina un nombre afirmativo. «Pues a Dios –escribe en *La docta ignorancia*– ninguna cosa particular y discreta, y dotada de un opuesto, puede convenirle sino muy lejanamente; de ahí que todas las afirmaciones sean convencionales, como dice Dionisio. Pues si se dice de Él que es verdad, surge la falsedad. Si se dice que es virtud, surge el vicio. Si se dice que es la substancia, surge el accidente, y así en todo lo demás.» Es en este punto donde Nicolás de Cusa traslada al ámbito de la teología la salida que, desde la filosofía, adopta Aristóteles para hacer compatible la teoría de la verdad con la necesidad de un saber que no se agote en la afirmación de su existencia. La interpretación del *ápeiron* de Anaximandro como *infinito* y no como *indeterminado* revela entonces su sentido más profundo, porque mientras el concepto de infinito como opuesto al de finito permite proseguir la especulación, el concepto de indeterminado la sume en una paralizante perplejidad y la hace volver los ojos hacia sí misma, porque lo indeterminado es un concepto vacío, un concepto que, por su ductilidad, por su capacidad de ser aplicado a los seres o a las quimeras, a lo que es o a lo que no es, impide concebir ninguna idea acerca de lo que incluye mientras lo determinado no se concrete de algún modo, no se afirme de algún modo, a fin de que su negación tenga sentido.

Interpretando el *ápeiron* como infinito, no como indeterminado, Aristóteles logra afirmar la existencia del ser sobre la que construye su teoría de la verdad, sentando de este modo las bases para establecer un concepto de saber que es como una carrera contra la propia sombra: puesto que cualquier conocimiento es finito, así sea porque es finito el lenguaje para expresarlo, la verdad, que es infinita, siempre quedará un paso más allá de cualquier conocimiento que pueda alcanzar el hombre: su búsqueda será una búsqueda

sin fin, como la definirá Karl Popper. En realidad, la interpretación del *ápeiron* como infinito no está a salvo de la crítica que Sócrates dirige a Heráclito y a los atomistas en el *Timeo,* donde les reprocha razonar como si conocieran de antemano la respuesta acerca de qué es el fuego y qué son los átomos. La naturaleza metafórica del fuego de Heráclito disimula hasta cierto punto su concomitancia con el infinito de Aristóteles, algo que no sucede con los átomos de los atomistas. Como éstos al caracterizar el *ápeiron* como átomo, esto es, como lo que no se puede dividir, Aristóteles lo describe a través de una negación, puesto que, en definitiva, infinito es lo que no se puede contar o lo que no se puede abarcar. Desde el instante en que el hombre sólo conoce lo que se puede contar o lo que se puede abarcar, de lo que no se puede contar o no se puede abarcar sólo puede afirmar, a lo sumo, que existe, porque su conocimiento es negativo, un conocimiento que sólo se concreta en afirmar lo que no es. Una vez que el argumento ontológico de san Anselmo se contempla desde su relación con el *ápeiron,* y, más en concreto, con la interpretación que hace Aristóteles del *ápeiron*, se comprende sin dificultad que lo que san Anselmo se propone es atajar la carrera contra la propia sombra a la que conduce la teoría aristotélica de la verdad, puesto que, en su caso, la verdad ya se conoce a través de la Escritura, y no puede ser negada. Para ello, no puede afirmar que Dios es infinito, porque, en su interpretación, sería tanto como negar que también sea finito, sino que lo que afirma es que Dios es aquello que está más allá de cualquier afirmación, ya sea la afirmación de lo finito o de lo infinito. «Por esto se manifiesta –escribe Nicolás de Cusa, corroborando la posición de san Anselmo– cómo las negaciones son verdaderas y las afirmaciones insuficientes en las cuestiones teológicas, y por lo mismo las negaciones que remueven las cosas más imperfectas de lo que es perfectísimo son más verdaderas que las otras.»

Nicolás de Cusa parece suscribir la interpretación del *ápeiron* como infinito que lleva a cabo Aristóteles a fin de superar la limitación del argumento otológico de San Anselmo; sólo parece suscribirla, porque, en realidad, no la suscribe, o, mejor, la suscribe pero transformando subrepticiamente su sentido, puesto que al afirmar que Dios es infinito, Nicolás de Cusa no quiere decir, como Aristóteles, que lo infinito es la negación de lo finito, sino la negación de la negación, retomando por esta vía

indirecta la idea de la mística. «El fin que es fin de sí mismo –afirma en *La visión de Dios*– es infinito.» Interpretando lo infinito, no como negación de lo finito, sino como negación de la negación, como el fin de todo fin, el *ápeiron* bascula entonces desde lo infinito hacia lo indeterminado, porque nada se puede decir de este infinito salvo que en su interior cesa la negación y se disuelve cualquier dualidad, delimitando lo que Nicolás de Cusa define como «el recinto de la coincidencia de los opuestos», como «el muro del paraíso, donde tú [Dios] habitas, y cuya puerta custodia el más alto espíritu de la razón». La imposibilidad de proseguir la especulación a partir del momento en que se define el *ápeiron* como indeterminado, a partir de la paralizante perplejidad que provoca la ductilidad de esta interpretación, es lo que en su momento lleva a Aristóteles a forzar su significado e interpretarlo como infinito, porque de esta forma abre las puertas a un concepto de saber que avanza coherentemente entre dos puntos, entre lo finito y lo infinito, o, expresado en sus términos, entre lo finito y la verdad. El camino al que se refiere el concepto de saber que deriva de la interpretación del *ápeiron* como infinito es lineal, progresivo, ordenado, dirigido por principios como el de identidad y el de no contradicción, de manera que, aunque la búsqueda no tenga fin, será siempre una búsqueda orientada hacia un objetivo que sirve de norte y de brújula, de meta y de contraste, de estímulo y de límite.

Al sustituir la interpretación del *ápeiron* como infinito por el *ápeiron* como indeterminado, el concepto de saber de Nicolás de Cusa no puede coincidir con el de Aristóteles. El camino hacia la verdad no es lineal ni progresivo, sino paradójico, contradictorio, incluso dialéctico, a condición de no entender *dialéctico* en los términos de Hegel, sino en el sentido de que es un conocimiento sustantivo de la negación, esto es, del principio del que parte la pluralidad. «Cuando afirmo que el infinito existe –escribe Nicolás de Cusa–, estoy admitiendo que la tiniebla es luz, que la ignorancia es ciencia, que lo imposible es necesario.»[8] La interpretación del *ápeiron* como indeterminado no niega entonces la posibilidad del conocimiento, como da por supuesto Aristóteles rindiéndose a la perplejidad, sino que abre las puertas a un conocimiento singular pero preciso: el conocimiento de la negación en tanto que tal negación. Sócrates apunta hacia ese conocimiento al interpretar las palabras de la Pitia en el sentido de que el contenido del saber

consiste en saber que no se sabe, una fórmula concomitante con la docta ignorancia. Si Nicolás de Cusa consigue avanzar en el camino del saber hacia el que Sócrates apunta es porque ese camino sólo es transitable dependiendo de cómo se formule el concepto de saber, y, de manera más específica, dependiendo de dónde se coloquen la negación y la afirmación. Formulado como saber que no se sabe, esto es, como sabiduría ignorante, según hace Sócrates colocando una negación dentro de una afirmación, el principio del camino de sentido único coincide con el final, puesto que se sabe en qué consiste el saber antes de recorrer el camino para buscarlo. Por el contrario, formulado como ignorancia docta, esto es, como no saber que se sabe, colocando una afirmación dentro de la negación, se inicia la interminable marcha hacia el saber desde el no saber, restableciendo la posibilidad del conocimiento.

IV

La inalterable vigencia de la metáfora del saber como camino de sentido único que va desde la pluralidad a la unidad implica el corolario de que sin movimiento no existe saber, y, por consiguiente, de que toda reflexión sobre el saber, incluso sobre el saber acerca de Dios que se propone Nicolás de Cusa, exige tomar posición acerca del movimiento. Siguiendo a Parménides, para quien el saber se resume en la tautología de sólo lo Uno es, Zenón sostiene que no existe, mientras que Aristóteles defiende lo contrario sobre la base de que Zenón confunde el tiempo y el espacio infinitos con la infinita divisibilidad del tiempo y el espacio. Nicolás de Cusa, por su parte, da una original vuelta de tuerca a las paradojas de Zenón y a los argumentos utilizados hasta entonces para refutarlas, afirmando y a la vez rechazando el movimiento y la quietud. A este lado del «muro del paraíso», escribe Nicolás de Cusa, «existen cosas que se mueven mientras que otras están detenidas». Al otro lado, «tú, Señor, estás parado y a la vez te mueves, avanzas y simultáneamente estás quieto». El argumento a través del cual Nicolás de Cusa explica esta diferencia entre lo que sucede a un lado y a otro del muro es que «si el moverse y el estar quieto se encuentran al mismo tiempo

contraídamente en diversas cosas, y nada puede ser fuera de ti, entonces ni el movimiento ni la quietud están fuera de ti [...]. Por tanto, estás quieto y avanzas, y a la vez ni estás quieto ni avanzas». Es en la afirmación de que «nada puede ser fuera de ti» donde mejor se observa la estrategia de Nicolás de Cusa para resolver la contradicción de un ser que se mueve y a la vez no se mueve: desde el momento en que el Creador crea el ser pero también el no ser, la contradicción no es contradicción, puesto que el acto de la creación no deroga la negación a través de la que se establece la relación de contradicción entre el ser y el no ser. Es esta relación en sí misma la que el Dios infinito y creador de Nicolás de Cusa permite comprender en términos que excluyen la contradicción porque la contradicción presupone la negación, y es la negación lo que Dios niega: el ser es porque es, pero también es el no ser, puesto que ser y no ser proceden de la voluntad de Dios de crear tanto uno como otro.

La pluralidad de la creación, una pluralidad que no niega la unidad sino que la corrobora, se corresponde en cuanto al tiempo con nociones como anterior y posterior, imprescindibles para que una paradoja como la de Aquiles y la tortuga pueda formularse. Porque «si el antes y el después pueden darse en el concepto de alguien, de tal modo que conciba primero una cosa y después otra –escribe Nicolás de Cusa–, ese concepto no es omnipotente, como por ejemplo no es omnipotente un ojo que primero ve una cosa y después otra». Nicolás de Cusa recurre entonces a la imagen del reloj para explicar la manera en la que Dios es al margen de la sucesión en el tiempo, inaugurando el empleo de una metáfora con la que la ciencia posterior al «cogito» se referirá a la naturaleza. Para Nicolás de Cusa, Dios es un «reloj perfectísimo», y ese «concepto simple» de un reloj perfectísimo basta, a su juicio, para llevar a una comprensión de la sucesión temporal que, al igual que la pluralidad de la creación, no compromete sino que afirma la omnipotencia de Dios. «Aunque oigamos el sonido de las seis antes que el de las siete –escribe Nicolás de Cusa en *La visión de Dios*–, las siete no se oyen más que cuando lo ordena el concepto. Y en el concepto las seis no son antes de las siete o de las ocho; en el concepto único del reloj ninguna hora es anterior o posterior a otra», porque, por así decir, todas las horas están en el reloj al mismo tiempo, con independencia de que el hombre las perciba

desgranadas a lo largo de una sucesión temporal. «Cuando oímos sonar las seis –continúa Nicolás de Cusa–, es verdadero decir que entonces suenan las seis», pero no porque, a efectos del reloj perfectísimo, las seis estén insertas en una sucesión temporal, sino «porque así lo quiere el concepto».

La metáfora del muro del paraíso tras el que la negación queda derogada, así como la del reloj perfectísimo que contiene en sí todas las horas, aboliendo la sucesión temporal, determinan la naturaleza y los límites del conocimiento que la reflexión teológica de Nicolás de Cusa está en condiciones de proporcionar, superando el punto ciego al que conduce el argumento ontológico de san Anselmo y la imposibilidad de diferenciar entre el creador y lo creado en el desapego del Maestro Eckhart. La nómina de los filósofos citados en *La docta ignorancia* ofrece un claro indicio de que, a diferencia de san Anselmo, el Maestro Eckhart y la teología anterior, no es que Nicolás de Cusa abandone el aristotelismo para abrazar el neoplatonismo, como suele afirmar la historia del pensamiento, sino que lo que hace es ampliar el concepto de autoridad que hasta entonces se limitaba a colocar bajo la advocación de Aristóteles los principios que no son establecidos por la Escritura. A estos efectos, el primer nombre al que recurre Nicolás de Cusa para definir la docta ignorancia es el de Pitágoras, apenas en el segundo párrafo de la obra. A continuación son los de Sócrates y Salomón, refiriéndose después a un «varón de espíritu divino», en cuya genealogía sitúa a Aristóteles. Otros filósofos citados son Parménides –de quien toma el argumento de que «Dios es aquello por el que todo ser que es, es todo lo que es»–, así como Avicena, un nombre cuya mención supone un doble desafío a la ortodoxia cristiana que comienza a fraguar en los procesos de París y Aviñón, porque, más allá del contenido, reivindica para la teología, y en último extremo para el saber, un espacio desligado del poder, es decir, un espacio libre de ortodoxia. Cinco años después de publicar *La docta ignorancia*, los ejércitos otomanos toman Constantinopla, un hecho ante el que Nicolás de Cusa reacciona reafirmando la necesidad de vencer al islam mediante la razón y no mediante la invocación de la Escritura como autoridad ni tampoco mediante las armas, según sostiene en *El Corán tamizado*.

La mención de Pitágoras al comienzo de *La docta ignorancia* no es un recurso marginal en el desarrollo de la obra. Nicolás de Cusa subraya que fue

él, Pitágoras, quien primero imaginó que «el poder de los números» hacía que «todas las cosas» se «constituyeran y fueran inteligibles»; es decir, Pitágoras fue el primero en imaginar que, como sostendrá la ciencia experimental refiriéndose al universo, la estructura de la creación no es sólo comparable a un reloj sino que es, además, matemática, así como que, si la creación es cognoscible, ello se debe, precisamente, a la naturaleza matemática de su estructura. Nicolás de Cusa fundamentará esta idea identificando un rasgo común entre las cosas visibles y las espirituales. «Las cosas visibles –escribe– son imágenes de las invisibles», puesto que, de acuerdo con la idea de que la pluralidad no niega la unidad sino que la ratifica, las cosas visibles permiten que Dios pueda ser visto «de modo cognoscible a través de las criaturas, como en un espejo o en un enigma». Por otra parte, «las cosas espirituales, que para nosotros son por sí mismas intangibles, pueden ser investigadas simbólicamente». Transformando las cosas visibles en imágenes de las invisibles, y admitiendo, por otra parte, que sólo a través de símbolos se puede aspirar al conocimiento de las espirituales, Nicolás de Cusa está implícitamente afirmando que todo conocimiento opera con representaciones, con objetos o fenómenos, como los denominará Husserl, que, perceptibles a través de los sentidos, remiten sin embargo a un reino diferente, un reino que está más allá de la experiencia y en el que habitan tanto las cosas invisibles como las espirituales. Lo importante es, pues, que cuando se emprende una «investigación a través de una imagen», bien se trate de una cosa visible o del símbolo que da acceso a una cosa espiritual, «no haya nada dudoso sobre la imagen en cuya trascendente proporción se investiga lo desconocido, no pudiendo dirigirse el camino hacia lo incierto sino a través de lo presupuesto y cierto».[9]

La caracterización del conocimiento que proporciona esta investigación de lo desconocido a través de representaciones, ya se trate de símbolos o de imágenes sensibles de una realidad abstracta, vuelve a tomar como modelo a Pitágoras, distanciándose expresamente de Aristóteles y de su teoría de la verdad. Puesto que «todas las cosas sensibles están en cierta continua inestabilidad a causa de su potencialidad material», esto es, puesto que la realidad sensible se mueve, se transforma, evoluciona, el camino más «firme» y más «cierto» para avanzar hacia lo desconocido que esa realidad representa

es, según Nicolás de Cusa, el de los «objetos matemáticos», según hizo Pitágoras, «el primer filósofo», al apoyar en «los números toda investigación de la verdad». Aristóteles, por el contrario, se propuso refutarlo a fin de «considerar lo singular» sin la mediación de símbolos y de imágenes. Considerar lo singular a la manera de Aristóteles significa, para Nicolás de Cusa, retomar la idea de que la pluralidad niega la unidad, no la corrobora. Pero, a su juicio, ni siquiera este camino permite prescindir de los objetos matemáticos, puesto que Aristóteles no tiene otro remedio que recurrir a ellos al abordar «la diferencia de las especies» o al establecer «la ciencia sobre las formas naturales», acerca de las cuales hace afirmaciones como «el trígono está en el tetrágono» o como «el inferior está en el superior». Nicolás de Cusa añade todavía: «Y me callo innumerables ejemplos semejantes». La conclusión que extrae entonces es que tomar distancia de Aristóteles no exige renunciar al principio de autoridad. Lo que permite, por el contrario, es ampliarlo a la totalidad de la filosofía de Grecia, a condición de realizar una nueva síntesis que revise la genealogía de las diferentes ideas y levante un nuevo inventario de las compatibilidades e incompatibilidades entre ellas. En manos de Nicolás de Cusa, el neoplatonismo que sucedería al aristotelismo no sería, por tanto, la sustitución de un supuesto corpus filosófico por otro igualmente supuesto, sino la extensión de un principio de autoridad limitado a la invocación de Aristóteles –así fuera de un Aristóteles al que, según señala De Libera, se le hace decir y sostener lo que conviene en cada ocasión–, a la totalidad del saber filosófico de Grecia, frente al que Platón actúa como notario, como compilador, como enciclopedista *avant la lettre*. Nicolás de Cusa se distancia, así, de Aristóteles y de su teoría de la verdad como búsqueda de la unidad última negada por la pluralidad. Ahora bien, eso no le impide seguir invocando a «los antiguos» para afirmar que, «como la vía de acceso a las cosas divinas no se nos manifiesta sino por medio de símbolos, podríamos usar con ventaja de los símbolos matemáticos para saber acerca de su incorruptible certeza».

La claridad y la precisión de los símbolos matemáticos en los que se apoya el saber teológico podrían llevar a imaginar que, al final del camino del saber, el hombre puede conocer a Dios de una manera igualmente clara y precisa, contradiciendo de este modo la idea de que el único conocimiento

posible acerca de Dios es el conocimiento negativo. Como Aristóteles, Nicolás de Cusa entiende que la búsqueda de Dios, o de la verdad, es una búsqueda sin fin, pero, a diferencia de él, se ve obligado a argumentar esa infinitud, no en la naturaleza inacabable del objeto de conocimiento, puesto que, a su juicio, Dios no es ni finito ni infinito, sino en la del conocimiento mismo. Si la coincidencia de la teología de Nicolás de Cusa con la ciencia experimental en el recurso a los instrumentos matemáticos resulta llamativa, la definición de la verdad a la que puede acceder el conocimiento como probabilística sugiere que, lejos de responder al azar, obedece a una concepción del saber como estructura racional que se reproduce con independencia del objeto de conocimiento, lo mismo en la filosofía que en la teología o el saber posterior al «cogito». «Nosotros no sabemos acerca de lo verdadero –escribe Nicolás de Cusa– sino que lo que exactamente es en cuanto tal es algo incomprensible y que se relaciona con la verdad como necesidad absoluta, y con nuestro entendimiento como posibilidad.»

La naturaleza probabilística del conocimiento de la verdad que sugiere Nicolás de Cusa le permite mantener en segundo plano un problema que, como el del libre arbitrio, ocupa una posición central desde el momento que entra en juego la teoría aristotélica de la verdad. A diferencia de otros teólogos, antes y después de él, Nicolás de Cusa no tiene reparo en negar el libre arbitrio: «Desde el comienzo hemos estado predestinados –escribe en el libro primero de *La concordancia cristiana*– por esta paz armoniosa y maravillosa que pertenece a los hijos adoptivos de Dios a través de Jesucristo, que descendió de los cielos para conducir todas las cosas a su plenitud». Pero lo que hace soportable la idea de que Dios permita que nazcan hombres condenados es el hecho de que el conocimiento no puede revelárnoslo: el misterio no sólo reside en que no es posible saber el destino que aguarda a un hombre concreto, sino también, y sobre todo, en que si Dios conoce o no conoce qué hombres se salvarán y qué hombres están condenados forma parte de lo que el hombre sólo puede conocer acerca de Dios ignorándolo. No cabe entender la posición de Nicolás de Cusa como un trivial consuelo –el hombre está predestinado pero ignora el sentido en el que lo está– sino exactamente como eso, como un misterio. La sabiduría de Dios no está limitada, y, por tanto, es imposible imaginar siquiera que no conozca el destino de cada ser

humano; lo que, sin embargo, el hombre no puede saber es si Dios sabe o no de cada salvación individual, ni en qué sentido lo sabe.

V

El libre arbitrio sobre el que Nicolás de Cusa puede pasar de puntillas gracias a la teología negativa de la docta ignorancia había sido sin embargo objeto de una áspera controversia entre Pelagio y Agustín de Hipona. El conocimiento de los argumentos desarrollados en la controversia es parcial por haberse perdido las obras de Pelagio, seguramente destruidas por quienes, seguidores de Agustín, obtuvieron su victoria recurriendo a una instancia coercitiva de poder que la transformó en ortodoxia.[10] Si el ser emana de Dios, según sostiene el saber teológico que prevalece sobre la filosofía, nada de cuanto existe queda fuera de Dios, incluidos el mal y el pecado. Por consiguiente, si el mal y el pecado existen es porque Dios ha querido que existan. Y si ha querido que existan es porque, además, sabe con un saber que es inseparable de su voluntad que la condena o la salvación de una criatura son anteriores a su existencia. Más que escandalizar por monstruoso, la secuencia argumental que desencadena la transformación de lo Uno de Parménides en el Dios del monoteísmo alarma tanto a Pelagio como a san Agustín porque entra en inevitable colisión con la idea de premio y de castigo de la que habla la Escritura. De no existir el libre arbitrio, premiando o castigando al hombre por las acciones que está previsto que realice, Dios, a lo sumo, se da la razón a sí mismo. Y se la da, no para ejecutar ninguna sentencia derivada de un juicio moral que permita distinguir el bien del mal, sino para corroborar la radical unidad del ser. Hasta donde es posible entrever en los escritos de san Agustín, Pelagio le reprocha defender el libre arbitrio con argumentos que sin embargo conducen a la predestinación. Si la unidad del ser impide distinguir entre la voluntad de Dios y su conocimiento, entonces la Creación es lo que es desde el instante mismo en que comienza a ser, aboliendo el pasado y el futuro e instaurando un presente inmóvil y perpetuamente idéntico a sí mismo: el cambio es apariencia, como también la degeneración y el progreso. Y son apariencia, además, el azar, la contingencia, el libre arbitrio: bajo la

mirada de Dios, la salvación o la condena de una criatura está decidida desde la eternidad, y toda resistencia, toda revuelta, toda insurrección contra su destino no hace más que corroborar la unidad del ser, su imperturbable inmutabilidad. Pelagio, según parece, intenta romper la implacable cadena de la predestinación interpretando la venida del Redentor como el punto y aparte en la historia a partir del cual el hombre vuelve a ser responsable de sus actos, haciéndose acreedor del premio o del castigo al que se refiere la Escritura. A través de las réplicas de Agustín se conoce, además, que Pelagio niega la intervención de la gracia divina en la salvación, que el hombre obtiene o dilapida a solas.

Después de esta primera escaramuza de la que sólo se sabe a ciencia cierta que sale vencedor Agustín de Hipona, la controversia acerca del libre arbitrio parece resuelta hasta que vuelve al primer plano de la teología en el siglo XVI, coincidiendo con la crisis moral que sacude a la cristiandad. No es por azar por lo que sucede en ese momento: convertir en ortodoxia la victoria obtenida en una controversia, según hizo Agustín con Pelagio –o según hizo el obispo Tempier con los averroístas o el proceso de Aviñón contra el Maestro Eckhart–, equivale a dirimir mediante el poder un intercambio de argumentos. Al quedar el poder en entredicho, y, por consiguiente, al disminuir la capacidad de coerción que está en condiciones de ejercer, el intercambio de argumentos regresa al punto donde quedó interrumpido. La corrupción del papado en el siglo XVI contribuyó a poner en entredicho el poder que había dirimido en contra de Pelagio la controversia sobre el libre arbitrio, y de ahí que, perdida por parte del poder la capacidad de coerción que precisa la ortodoxia, un teólogo como Lutero no tarde en encontrarse con Agustín de Hipona, y en exigir, como él, el regreso a las doctrinas que prevalecieron en los primeros tiempos de la Iglesia. *De servo arbitrio*, el texto de 1525 en el que defiende la predestinación, es resultado de este retorno a la pureza de los orígenes. «A consecuencia de su conflicto con Pelagio –escribe Erasmo en la *Diatriba del libre arbitrio* con la que responde a Lutero–, Agustín no fue tan hostil al libre arbitrio como lo había sido al comienzo. Por el contrario, Lutero, que le concedía algún lugar, acabó por suprimirlo en el calor de la discusión.» Con todo, la controversia que protagonizan Erasmo y Lutero presenta un matiz en relación con la que

mantuvieron Agustín y Pelagio: a diferencia de éstos, Erasmo y Lutero no polemizan tanto sobre el saber y la voluntad de Dios como sobre lo que dice la Escritura acerca de ese saber y de esa voluntad. Es lo que Arnold Toynbee denomina «la bibliolatría» de la Reforma, consistente en «la idolización del texto sagrado como sustituto de la idolización de las imágenes sagradas».[11] Es decir, no es que Erasmo y Lutero acudan a la Escritura en tanto que autoridad de la que obtener un veredicto acerca del acierto o del error de sus respectivas hipótesis teológicas, según sucede con Agustín y Pelagio, sino que es la Escritura misma el objeto del litigio. El libre examen y la transparencia del texto sagrado serán los dos extremos entre los que se muevan las diversas corrientes de la Reforma, mientras que la Iglesia de Roma, representada inicialmente por Erasmo, se encontrará en una desgarradora posición intermedia. Ni puede admitir la transparencia, porque Lutero argumenta a través de ella la predestinación, ni puede rendirse al libre examen, porque otros reformadores se valen de él para, desafiando la ortodoxia, desafiar al mismo tiempo el poder de Roma en el seno de la cristiandad. En suma, Roma defiende por una parte la necesidad de interpretación de la Escritura, rechazando la transparencia que predica Lutero, y, por otra, reivindica el monopolio de la interpretación, oponiéndose al libre examen.

El inevitable peso que en estas circunstancias adquiere la hermenéutica contribuye a difuminar la evolución del trasfondo teológico que se dirime, hasta hacerla desaparecer. Parecería que al servirse de la decisión de Aristóteles de integrar la dialéctica en la filosofía la teología estuviera en condiciones de emprender un derrotero propio en el que el sistema de conceptos heredado de Grecia habría dejado de contar. Nada más lejos de lo que sucede: la máscara de Dios superpuesta al ser de Parménides, a la radical afirmación de lo Uno, conlleva la inexorable adopción en cascada de otras máscaras, como la del mundo entendido como apariencia que no sólo no desmiente, sino que corrobora la unidad del Creador. La multiplicación de las máscaras, la multiplicación de las apariencias, coloca insustanciales adornos en la posición de Parménides, pero no la contradice ni la compromete. Sí lo hace, en cambio, la conversión de la Escritura en la materia del litigio sobre el libre arbitrio. Considerar la Escritura como sagrada no es sólo afirmar la

radical unidad de lo Uno, sino también hacer abiertamente algo que Parménides está obligado a disimular: identificar lo Uno con el lenguaje en el que se afirma. Esta idea de poner el énfasis en la identificación del lenguaje con lo Uno más que en la afirmación de su radical unidad está concebida para pacificar, pero se convierte, por el contrario, en el nuevo terreno del conflicto: identificar el lenguaje con el ser, o, expresado en los términos de la teología, identificar a Dios con la Escritura, hace que toda discrepancia acerca del sentido de la Escritura se confunda con una discrepancia acerca de Dios. ¿La Escritura es una en el sentido en el que lo es Dios o en el de que su significado es transparente? Y, puesto que las interpretaciones difieren, ¿cuál es el estatuto teológico de los distintos significados de la Escritura?

La controversia entre las posiciones de Heráclito y las de Parménides parece regresar en lo tocante a la Escritura al punto donde ellos la dejaron, puesto que argumentos empleados en la filosofía transitan nuevamente hacia la teología sin alteraciones sustantivas de su estructura racional. En la teología, la línea de confrontación no pasa por afirmar o negar el movimiento sino por afirmar o negar el libre arbitrio, que, al igual que el movimiento, presupone la pluralidad. Lutero lo rechaza porque entiende que el significado de la Escritura es transparente y porque la perfecta coincidencia entre la literalidad y el significado de la Escritura hace que la simple lectura, la simple enunciación de las palabras que la componen, constituya la totalidad del saber que puede alcanzar el hombre acerca de Dios. Puesto que en términos filosóficos Lutero se representa a Dios como una máscara de lo Uno, de lo Uno que es, según la definición de Parménides, no cabe entonces establecer diferencia alguna entre su voluntad y su saber. Si Dios sabe con ese saber absoluto que es el suyo, entonces también tiene que querer con su voluntad absoluta, y el sobrecogedor corolario de esta coincidencia entre la voluntad y el saber divinos debe aceptarse, según Lutero, sin recurrir a subterfugios como los que busca artificiosamente Erasmo: el hombre está salvado o condenado, no desde el momento en el que nace, sino desde la eternidad que abarca el saber sin límites de Dios. «De aquí se deduce ineluctablemente –escribe Lutero– que todo lo que hacemos, todo lo que nos sucede, incluso si parece sucedernos de manera cambiante y contingente, nos sucede, en realidad, de manera necesaria e inmutable, si tomamos en cuenta

la voluntad de Dios.» Distinguir entre la «necesidad de la consecuencia» y la «necesidad del consecuente», según intenta Erasmo, es para Lutero un «malabarismo verbal» que desvirtúa mediante la interpretación el significado de la Escritura. Ésta, prosigue Lutero, deja inequívoca constancia de que «sólo Dios es necesariamente», y también de que «todas las demás cosas podrían no ser, con que Dios lo quisiera».

La transparencia de la Escritura, la perfecta coincidencia entre su literalidad y su significado, no impide que Lutero confiese que «muchos pasajes son oscuros y difíciles de interpretar». Entiende, sin embargo, que la oscuridad y la dificultad no son resultado «de la grandeza de las materias, sino de la ignorancia de las palabras y de la gramática», y, por lo tanto, provienen «de la ceguera de las gentes o de su falta de corazón», no de la Escritura misma. La existencia de pasajes oscuros, insiste Lutero, «no impiden en absoluto el conocimiento del contenido completo», y de ahí que rechace con vehemencia la mediación de los padres de la Iglesia para interpretarlo. Mientras que Erasmo los cita como autoridad en el sentido espiritual, Lutero los ve como magistrados de un tribunal coercitivo y los responsabiliza de establecer una «tiranía de lo intermedio», a través de la que consiguen «imputar, con una perversidad blasfema, las tinieblas y la oscuridad de su propio corazón a la meridianamente clara Escritura de Dios». La transparencia reclama la aserción, no «dar vueltas a esa especie de sabiduría con la cual tú [Erasmo] has decidido no comprometerte con ningún partido y moverte en total seguridad entre Escila y Caribdis: arrastrado por las olas hasta alta mar, y desorientado, afirmas cuanto niegas y niegas cuanto afirmas». Si el saber de Dios no se distingue de su voluntad, prosigue Lutero, y si ese saber y esa voluntad están expresados en la Escritura, «es sobre todo necesario y saludable para el cristiano estar al tanto de que Dios no conoce el futuro de manera contingente, sino que prevé, propone y hace todo por voluntad inmutable, eterna e infalible. Este rayo –concluye– abate y aplasta el libre arbitrio».

En su defensa del libre arbitrio frente a Lutero, Erasmo comienza por restablecer la posibilidad de interpretar la Escritura. Al admitir la posibilidad de la interpretación Erasmo reconoce la pluralidad en la relación del hombre con el texto sagrado, y necesita entonces recurrir a una estructura, a un

artefacto racional que, al igual que se proponen Heráclito y los atomistas, le permita aproximarse a la unidad en el camino de sentido único que es el saber, sin precipitarse, no obstante, en la tautología. La medida en la que se enciende y se apaga el fuego de Heráclito o las formas en las que se integran los átomos, según los atomistas, reaparecen ahora convertidas en la interpretación de los padres de la Iglesia. Más allá de esa interpretación, más allá de ese límite, sólo es posible la aserción, la identidad entre la literalidad de la Escritura y su significado, y Erasmo desaconseja precipitarse en ella a fin de preservar la libertad del hombre. No porque la libertad sea un valor en sí mismo, sino porque sin libertad no hay responsabilidad y la condena y la salvación pasan a depender exclusivamente del saber y de la voluntad de Dios. «Hay en las Sagradas Escrituras ciertos santuarios –escribe Erasmo– donde Dios no ha querido que penetremos demasiado. Si nos esforzamos por hacerlo, a medida que más avancemos hacia el fondo, más nos encontraremos en la oscuridad», porque, concluye, retomando casi en su estricta literalidad las expresiones del Maestro Eckhart y de Nicolás de Cusa, «existen ciertas cosas a propósito de las cuales Dios ha preferido mantenernos en la ignorancia».

Lo que le enfrenta a Lutero, escribe Erasmo, «no es otra cosa que un desacuerdo entre un hombre y otro», y en ese desacuerdo reconoce situarse entre los escépticos en todos aquellos asuntos donde «lo permiten la autoridad inviolable de las Santas Escrituras y los decretos de la Iglesia». Estas y otras declaraciones preliminares de Erasmo, como la de que a lo largo de la controversia se comportará como «argumentador y no como juez, como investigador y no como dogmático», permiten advertir que el libre arbitrio es a fin de cuentas el campo de batalla accidental en el que se encuentran dos ejércitos que se vienen contemplando a distancia determinados a combatirse, y entre los que no cabe reconciliación sin reconciliar previamente el punto de partida. Erasmo y Lutero chocan efectivamente ahí, en el libre arbitrio, pero la confrontación, la resolución de combatirse, está fraguándose desde mucho antes, y es consecuencia de las posiciones que adoptan en relación con problemas que proceden del sistema de conceptos tomado de la filosofía y adaptado por la teología; en concreto, el problema del movimiento, el problema del cambio, el problema de la unidad y la pluralidad, el problema

del ser. Nuevamente, no se trata de que los argumentos a los que recurren Erasmo y Lutero se superpongan por analogía a los que emplea la filosofía, configurando una metáfora filosófica para uso teológico, sino de que la estructura racional desde la que abordan el conocimiento de Dios y la Escritura es idéntica a la que establece la filosofía para acceder al conocimiento de lo Uno.

Erasmo comparte con Lutero la idea de que existe una verdad última que es Dios, y también la de que esa verdad se contiene en la Escritura, pero entiende, a diferencia de él, que el conocimiento de esa verdad no puede ser absoluto, y que es preciso identificar el límite puesto por Dios en el camino de la pluralidad a la unidad que conjure el riesgo de precipitarse en la tautología, en la aserción, como la denomina Lutero**.** Los argumentos a los que recurre Erasmo en apoyo de esta idea pertenecen a múltiples registros. Unos proceden de la historia: si el significado de la Escritura es transparente, ¿por qué motivo enviaría Dios a los profetas y permitiría elevar hasta la santidad a los primeros intérpretes? Otros, por el contrario, lo hacen estrictamente de la teología, es decir, de esa «ciencia de Dios» a la que se refiere Heidegger, y en ellos Erasmo recupera los que Pelagio empleó contra Agustín: el conocimiento absoluto de la verdad contenida en la Escritura y la predestinación presuponen un Dios capaz de la refinada crueldad de crear seres inapelablemente condenados al castigo eterno. Pelagio, escribe Erasmo, «concede una parte excesiva al libre arbitrio», preocupado por el hecho de que la predestinación mancha la «reputación de Dios», y sostiene que la venida de Cristo borra los efectos del pecado original, de manera que, a partir de ese momento, el hombre sería enteramente responsable de la propia salvación en función de los actos que realice y sin necesidad de la intervención de la gracia divina. A su juicio, la concurrencia de la gracia en la salvación sigue siendo necesaria, aunque puedan existir grados y matices. Por una parte, la gracia podría limitarse a inspirar los actos que conducen a la salvación, de manera que el libre arbitrio sólo intervendría en la elección de los que provocan la condena: es decir, el arbitrio sólo sería libre para elegir el mal. Por otra parte, el argumento que Erasmo considera más probable –más probable, no infalible ni verdadero, como sucede con el conocimiento de la verdad en opinión de Nicolás de Cusa–, es el de que, puesto que no hay nada

que el hombre no pueda alcanzar con ayuda de la gracia, no se pueden conocer de antemano los actos que conducen a la salvación y los que resultan irrelevantes, puesto que la gracia es una concesión de Dios y son las razones de esa concesión las que el hombre no puede conocer. La posición de Erasmo no reproduce, con todo, la de Nicolás de Cusa, puesto que, para éste, ese no saber del hombre acerca de la predestinación es la sabiduría. Para Erasmo, en cambio, la ignorancia es ignorancia, por más que sea Dios quien establezca los santuarios, o, por decirlo en términos de Popper, las indeterminaciones objetivas, donde el saber no puede penetrar.

VI

La bibliolatría en la que, según Arnold Toynbee, se precipita la controversia sobre el libre arbitrio y otros asuntos doctrinales durante el siglo XVI desvela su sentido cuando se pone en relación con un fenómeno más amplio, en el que, a través de la evolución del principio de autoridad y su influencia en la elaboración de la idea de ortodoxia, se generaliza en Europa el recurso al concepto de verdad teológica como fuente de legitimidad del poder. Desde este punto de vista, Toynbee entiende que la bibliolatría es la manifestación en el ámbito de la teología de un «renacimiento de los sistemas legales» paralelo al de las artes o las letras, e inspirado por el mismo impulso de retorno a los orígenes que mueve a los grandes artistas y hombres de letras del *quattrocento* y del *cinquecento*. La manifestación contraria, con la que la teología entraría en colisión, se encuentra en el renovado interés por los estudios de derecho romano que por los mismos años se manifiesta en las repúblicas italianas y que tiene a Maquiavelo como máximo exponente. Los príncipes, reyes y emperadores cristianos que heredan el poder fragmentado de Roma, escribe Toynbee, se proponen recomponer algún género de unidad mediante la creación de «una ley cristiana para el pueblo cristiano por hacer». En el caso de la cristiandad oriental el intento más antiguo se remonta al año 740, cuando León III y su hijo Constantino V, dos soberanos siríacos al frente del Sacro Imperio de Oriente, publican una compilación de la ley cristiana, un intento de corregir el derecho romano a partir de los principios contenidos en

la Escritura. Recurrir al texto sagrado como fuente de inspiración para el establecimiento de una ley cristiana tiene como consecuencia «casi inevitable», según entiende Toynbee, «un renacimiento de la ley judía, que la Iglesia, tal vez de manera imprudente y ciertamente no acertada, había decidido incluir en el canon de sus propias Escrituras», en forma de Antiguo Testamento. Y aunque Toynbee no se refiera a ello, es probable que el nacimiento y consolidación del islam, simultáneo con el recurso de la cristiandad oriental a una verdad trascendente como fuente de legitimidad de la nueva ley, deba analizarse como parte del mismo proceso, puesto que, hasta donde se sabe, el profeta Mahoma lo conoce a través de los viajes en los que acompaña a su tío Abu Talib por los confines del Imperio de Oriente. De ahí que el texto sagrado musulmán incorpore, por un lado, episodios y argumentos teológicos previamente recogidos en la Escritura, y, por otro, normas civiles acerca del matrimonio, la sucesión hereditaria y otros asuntos cotidianos tomadas del corpus jurídico de Roma, seguramente a través del Código de Justiniano. La *sharía* no es propiamente derecho musulmán, sino un conjunto de preceptos procedentes del derecho romano incorporados al texto sagrado del islam.

El fracaso de León III y Constantino V a la hora de dotar al Imperio de Oriente de una ley cristiana provocará, continúa Toynbee, la aparición en Constantinopla de una escuela jurídica consagrada a recuperar la herencia jurídica de Roma como medio para mejorar el gobierno de una sociedad confesionalmente compleja. Ese será el comienzo de lo que considera «el drama legal» que se desenvuelve en el interior de la cristiandad, y en el que comparecen sucesivamente en escena «los fantasmas de Moisés y de Justiniano». Es en cualquier caso a la altura del siglo XI cuando la escuela jurídica de Constantinopla encuentra una réplica en Occidente, no en Roma, convertida en centro de irradiación de la Santa Sede, pero sí en Bolonia. «Los juristas educados en Bolonia y en las universidades que siguen sus pasos –escribe Toynbee– se convierten en administradores, no de un abortado “Sacro Imperio Romano” de Occidente, sino de un efectivo sistema occidental de ciudades estado» inspirado en el precedente helénico. El fenómeno adquiere particular relevancia en el norte y centro de Italia, donde la competencia de los administradores formados en Bolonia «permite que las comunas

derroquen a los obispos que ejercen como príncipes y se lancen a una carrera por el autogobierno secular». La respuesta del papado al creciente protagonismo de Bolonia consiste en desarrollar los estudios canónicos con preferencia sobre los teológicos, de modo que un cuerpo de expertos en la ley cristiana esté en condiciones de competir con los administradores seculares en la elaboración de las normas de las nuevas repúblicas. Para Toynbee, el desarrollo de los estudios canónicos sobre los teológicos provoca «una de las más sombrías ironías de la historia», puesto que los expertos formados para contrarrestar el peso de los administradores salidos de Bolonia no consiguen influir en la configuración política de las nuevas repúblicas, pero, en contrapartida, se hacen con el poder en la Santa Sede. En poco tiempo, este fracaso debilitará al Imperio, desarticulado por las nuevas repúblicas, y provocará «la ruina del papado», que nunca «se recuperaría del descrédito religioso y moral al que lo había arrastrado el legalismo».

El «drama legal» en el que se enfrentan «los fantasmas de Moisés y Justiniano», cuyo nudo argumental Toynbee sitúa en torno al siglo XVI, revela la existencia de una relación más compleja de lo que suele sugerir la historia entre fenómenos como el Renacimiento y la Reforma lanzada por Lutero, al integrarlos bajo la rúbrica de una Edad Moderna que sucedería a la Edad Media. Más que coincidir en el devenir del tiempo, configurando un periodo que, salvo en los trabajos de historiadores como Federico Chabod o Jacques Lafaye, es habitualmente descrito en términos laudatorios en comparación con el periodo anterior, el Renacimiento y la Reforma se enmarcan en unos conflictos de legitimidad cuyo origen remite de nuevo a los grandes problemas filosóficos que vienen abordándose desde Grecia.[12] Desde la perspectiva que sugiere Toynbee, una obra como la de Nicolás Maquiavelo adquiere una dimensión diferente al ser reintegrada en el contexto en el que surge, marcado por el conflicto entre legitimidades alternativas que reivindican los administradores seculares y los canonistas formados a instancias del papado. No se trata entonces de que Maquiavelo establezca la separación entre la esfera política y la moral cristiana; la distinción entre esas dos esferas forma parte del conflicto general entre legitimidades al que alude Toynbee, y Maquiavelo es sólo un destacado portavoz, quizá el más destacado, de quienes se inclinan por fundamentar el orden político de las

nuevas repúblicas italianas en la tradición clásica. Es a la historia –a un nuevo concepto de historia que no se interpreta como descripción del pasado, sino como programa para el futuro–, y no a la Escritura, donde, de acuerdo con Maquiavelo, hay que acudir para acceder al gobierno y para mantenerlo.

Una de las más conocidas formulaciones de la posición contraria a la que encarna Maquiavelo se encuentra en *Enchiridion Militiis Christiani*, que Erasmo había publicado en 1501. Interpretada a su vez en el contexto del conflicto de legitimidades que identifica Toynbee, esta obra, como la mayor parte de las que publicará Erasmo hasta llegar al enfrentamiento con Lutero a propósito del libre arbitrio, permite comprender que las fuerzas que dan lugar a la Reforma no proceden del ámbito del saber, de la teología en este caso, como si fueran disputas circunscritas a la academia o la ciencia. Además de un problema moral, la corrupción del papado es un problema de poder si de lo que se trata es de defender, bajo inspiración de la bibliolatría, la legitimidad de la ley que emana de la Escritura frente a la que lo hace del pasado clásico. La obra de Erasmo puede entenderse entonces como un intento de separar los principios que fundamentan el orden articulado en torno a la Escritura, que a su juicio deben seguir prevaleciendo sobre los del código de Justiniano, de la manera en la que los habían ido aplicando los diversos papas. En lugar de interpretar con rigor e imparcialidad el corpus normativo destilado a través de constituciones apostólicas, bulas y encíclicas, los pontífices actúan favoreciendo los intereses de unos príncipes de la cristiandad sobre otros, e implicando a la instancia que debía estar por encima de todos en unos conflictos de parte que comprometen su autoridad y su función arbitral. Por otro lado, el nepotismo y otras malas prácticas en la designación de los cargos eclesiásticos responsables del gobierno en el ámbito local –las comunas de las que habla Toynbee– acaban por arruinar la totalidad del entramado institucional de la cristiandad.

A diferencia de Erasmo, cuyas posiciones teológicas son indisociables de su defensa consciente de la cristiandad como sistema político frente a la alternativa secular en la que se enmarca la obra de Maquiavelo, Lutero se perfila como un teólogo cuyas doctrinas son susceptibles de utilización política dentro de un sistema por el que, sin embargo, no parece preocuparse. Sus tesis contrarias a las indulgencias responden a la profunda convicción de

que la salvación del alma no puede ser objeto de comercio; cuestión distinta es que el desafío al papado que esas tesis representan convenga a los príncipes alemanes que, como el elector de Sajonia, Federico el Sabio, mantienen a la altura de 1517 diversas discrepancias con la sede romana acerca del gobierno de la cristiandad. Como explica Heinrich Lutz, la importancia política que adquieren las indulgencias en el inicio de la Reforma sólo se comprende interpretándolas como parte de la rivalidad, dentro de la Alemania imperial, entre las casas de Brandeburgo, representada por Alberto de Hohenzollern, y la de Sajonia, encabezada por Federico. El primero presenta su candidatura al arzobispado de Maguncia en 1517, meses antes de que Lutero hiciera públicas sus tesis contra las indulgencias, y, para sostenerla, debe negociar créditos con los Fugger y un esquema de pagos con la Santa Sede. La venta de indulgencias forma parte de este último acuerdo, de manera que, como escribe Lutz, «el señor de Lutero, el príncipe elector de Sajonia, Federico el Sabio, si bien creía personalmente en las indulgencias, prohibió, sin embargo, la acción de los vendedores al servicio de Alberto (los cuales, acompañados por empleados de los Fugger –cada uno tenía una de las dos llaves que abrían el cofre de la recaudación–, surcaban ya el país) en el territorio de la Sajonia Electoral. Pretendía con ello evitar que los medios recaudados acabasen engrosando las arcas de los Hohenzollern, pero los habitantes de Wittenberg cruzaban la frontera de Brandeburgo para adquirir allí las indulgencias, y con ello la supuesta salvación de sus almas y las de sus familiares difuntos. Es aquí –concluye Lutz– donde comienza la intervención de Lutero».[13]

Sus críticas a la corrupción del papado, así como sus principales posiciones doctrinales, no difieren de las que desde mucho antes vienen expresando en diversas regiones de una cristiandad cada vez más en entredicho teólogos como Jean Hus y John Wyclif. Es la suerte personal de Lutero, y, por tanto, la posibilidad de seguir desarrollando sus interpretaciones disidentes de la Escritura, la que establece el contraste con los movimientos teológicos anteriores, permitiendo que amplíe su audiencia a través de la imprenta y haciendo que prenda la mecha de la Reforma. Las razones por las que, a diferencia de sus antecesores, Lutero consigue escapar a una Inquisición ya plenamente operativa hay que buscarlas en el

funcionamiento de la arquitectura institucional de la cristiandad, y, más en concreto, en su configuración como sistema político en territorio alemán. De acuerdo con un modelo establecido en 1356 y todavía vigente en el siglo XVI, los siete príncipes electores tenían que acordar el nombre del candidato que, a continuación, y a propuesta de ellos, el Papa nombraba a la cabeza del Sacro Imperio Romano Germánico en virtud de la denominada Bula de Oro promulgada en aquella fecha. En 1517, Federico de Sajonia se vale de la posición teológica de Lutero contraria a las indulgencias para contrarrestar un acuerdo entre Alberto de Hohenzollern y el papado que le perjudica desde el punto de vista político. La extraordinaria habilidad de Federico al proteger a Lutero como instrumento en su rivalidad con los Hohenzollern se refleja en el hecho de que será ahora el Papado el que por razones políticas tenga que renunciar a la persecución de la herejía protestante: puesto que el papa León X necesita el voto de Sajonia para impedir que los príncipes electores de Alemania propongan como emperador al Habsburgo Carlos, el proceso teológico contra Lutero, incoado por la Inquisición en 1518, tiene que ser aplazado durante año y medio. Aun así, León X no consigue su propósito y los electores alemanes le proponen a Carlos.

Cuando la curia retoma finalmente el proceso contra Lutero, la discusión teológica a la que es convocado en la Dieta de Worms de 1521 importa menos que las relaciones de poder que han ido fraguando durante los dos años anteriores, y en las que esa discusión se encuentra definitivamente integrada. Sabiéndose fuerte por hallarse en el centro de intereses terrenales enfrentados, y dispuesto a llevar hasta el final el desafío teológico contra la Santa Sede, Lutero adopta el 10 de diciembre de 1520 la que, en opinión de Thomas Kaufmann, fue «su acción más terrible, osada, primitiva, provocadora y seria»: la quema de compilaciones de derecho canónico, libros de penitencia y enseñanza escolásticos, además de la bula en la que Roma le amenaza con la excomunión.[14] Lutero, sin embargo, no logra imponerse doctrinalmente a los enviados de Roma, y el emperador Carlos V, que al convocar la Dieta debió atender por razones tácticas la mediación del elector Federico de Sajonia, creyó llegado el momento de liquidar el problema a la vez teológico y político en el que se había convertido la Reforma. Ahora bien, a efectos de la posición del emperador, el punto débil del edicto de

Worms que contiene la condena de Lutero radica en que reconoce implícitamente en su disidencia un eficaz instrumento desde el que, según convenga, los diversos poderes terrenales integrados en la cristiandad pueden cuestionar las decisiones teológicas de un Papa cuya interpretación de la Escritura inspira en régimen de exclusividad las normas que rigen el sistema, así como las decisiones políticas de un emperador que debe ajustar a esas normas de fundamentación teológica su acción de gobierno. Queriendo cerrar los dos flancos mediante una sola decisión, Carlos V los deja más expuestos que antes: la Reforma teológica de Lutero será imparable a partir de ese momento y el enfrentamiento del poder imperial con el Papado alcanzará su paroxismo en el saco de Roma de 1527.

La Paz de Augsburgo, en 1555, constituye un intento desesperado por mantener la unidad política que representa el sistema del Sacro Imperio sacrificando la unidad religiosa: el principio *cuius regio eius religio* que inspira el tratado debería haber permitido, al menos en teoría, que los territorios alemanes siguieran políticamente integrados en la estructura imperial con independencia de que sus señores hubieran adoptado el partido teológico de Roma o el de la Reforma. El resultado fue exactamente el contrario: lejos de pacificar el conflicto, la Paz de Augsburgo lo exacerba, dando paso a las guerras confesionales que marcan uno de los periodos más convulsos y sangrientos de la historia de Europa. Entre las razones de este desenlace contrario a las expectativas se encuentra el hecho de que el principio confesional consagrado en Augsburgo es interpretado por Carlos V como una concesión a los príncipes alemanes que habían abrazado la causa de la Reforma, inevitable en la medida en que, desde que la condena de Lutero dictada por la Dieta de Worms no pudo materializarse, los poderes que lo habían protegido lograron consolidar una esfera de decisión propia en detrimento de la autoridad imperial. El sucesor de Carlos V, Felipe II, hereda los territorios pero no el estatuto imperial, con lo que la interpretación del principio confesional cambia de sentido al descender un grado en la jerarquía el poder legitimado para invocarlo: *cuius regio eius religio* deja de ser la concesión teológica de un emperador dirigida a preservar la unidad política del Imperio sacrificando la unidad teológica, y se transforma en el derecho a la vez político y teológico de un monarca sobre la fe de sus súbditos. Dicho

en otros términos: el estatuto de emperador colocaba a Carlos V por encima del principio confesional, que se configura como un límite a su poder, mientras que en el caso de Felipe II, al no heredar el Imperio, ese mismo principio se transforma en el derecho a exigir de los súbditos que sigan su mismo credo. En virtud del nuevo sentido del principio confesional, el drama legal que según Toynbee enfrenta al fantasma de Moisés con el de Justiniano alcanza entre los partidarios del primero un incontrolable grado de radicalidad. No es que una comunidad política preexistente deba regirse por normas que se inspiran en los principios derivados de la Escritura, sino que es Dios en tanto que sinónimo perfecto de la Escritura el principio que define la comunidad política y ocupa el centro en torno al cual se constituye. En una comunidad de estas características, la discrepancia teológica no se distingue de la discrepancia política, lo que, por un lado, limita la libertad de quienes aspiran a consagrarse al saber –el personaje cervantino Humillos resume la situación en la España de Felipe II diciendo que saber leer y escribir condena a los hombres a la hoguera–, y, por otro, multiplica las posibilidades de que conflictos de alcance limitado –territorial, dinástico, económico– se transformen en escatológicos, es decir, en un género de conflictos que afecta a la verdad última de la que el poder obtiene su legitimidad.

El principio de tolerancia que, tras la Paz de Westfalia de 1648, sustituirá al *cuius regio eius religio* ha sido objeto de un recurrente y significativo error de interpretación, seguramente derivado del concepto de historia forjado durante el siglo XIX. Es el romanticismo el que, proyectando retrospectivamente un nuevo significado del término nación sobre el pasado europeo, favorece la idea de que el principio de tolerancia responde a una moderación, a una evolución en un sentido *liberal* de los principios teológicos que defienden los diferentes credos salidos de la Reforma; se ha llegado a hablar, incluso, de que la Reforma desemboca en una secularización de la religión cristiana –que en esto se habría separado del judaísmo y, sobre todo, del islam que resurge como programa político en el siglo XIX y XX–, como si semejante proceso no escondiera una contradicción conceptual equivalente a la de imaginar un círculo cuadrado. Desde la perspectiva del «drama legal» que describe Toynbee, el principio de tolerancia consagrado en la Paz de Westfalia equivaldría, por el contrario, a la definitiva derrota del

fantasma de Moisés en el drama legal donde se sustancia el fundamento de la legitimidad de las normas por las que debe regirse la comunidad política.

A diferencia de lo que ocurre en las repúblicas del norte y el centro de Italia bajo la influencia de Bolonia, el romanticismo no busca sustituir el fantasma de Moisés ahora derrotado por el de Justiniano, sino que prefiere crear sus propios fantasmas, como el alma, el genio o el espíritu de la nación. Las comunidades políticas que surgen a lo largo del siglo XIX son diferentes de las monarquías confesionales sólo en el limitado sentido de que no se articulan en torno a la idea de Dios, sino a la de nación, o, por mejor decir, a la del nuevo significado de *nación*, un término que se mantiene invariable pese a dar ahora cabida en su interior al nuevo significado que le otorga el romanticismo. Los estrechos paralelismos entre la función que desempeña la nación en las nuevas comunidades y las que desarrollaba Dios en las antiguas llevará a interpretar el nacionalismo como una «religión política», según hace Eric Voegelin en un ensayo publicado después de la Segunda Guerra Mundial. Aunque cambia la naturaleza de los elementos en torno a los que se articulan las comunidades políticas que empiezan a fraguar en el siglo XIX, la estructura que los relaciona se mantiene invariable: la Escritura es a Dios lo que la historia a la nación. Podría decirse, incluso, que el fenómeno de la bibliolatría de la Reforma que, al minar la legitimidad de las estructuras políticas vigentes en su tiempo, da lugar a las guerras confesionales, tiene su exacta correspondencia en la historiolatría en la que incurre la nueva ideología que marcará el siglo XX, precipitándolo en una catástrofe en cuyos rasgos se adivinan los de las guerras confesionales: el nacionalismo.

VII

Más que interpretar la observación de Nietzsche acerca del fin de la filosofía remitiéndola al que parece en primera instancia su marco más congruente, el de la evolución de las ideas filosóficas, lo habitual desde el triunfo del romanticismo ha sido integrarla en el sistema conceptual de la historia: bajo el empuje del monoteísmo, se suele decir, la disolución del Imperio Romano deja paso a una Edad Media marcada por la teología; a continuación, la Edad

Moderna pone fin a la Edad Media debido a la concurrencia de procesos como el Renacimiento y la Reforma, y a su influencia en el desarrollo de la ciencia experimental y en una nueva conciencia del hombre sobre sí mismo. Sin embargo, una secuencia que, como ésta, distinga entre Edad Antigua, Media y Moderna, intentando dotarla de un significado sustantivo que sobrepase su carácter formal, corre el riesgo de presentar la continuidad como causalidad, eximiendo de cualquier esfuerzo por explicar las razones por las que, de acuerdo con la observación de Nietzsche, la filosofía cede el lugar de saber preponderante a la teología, lo mismo que, a partir del «cogito» de Descartes, la teología acabará cediéndoselo a la ciencia experimental.

En realidad, la idea de que puede existir algo así como una «Edad Media» presupone que el devenir no es simplemente eso, devenir, estricto transcurrir de tiempo. Si en la Antigüedad el concepto de historia no remite a una secuencia temporal y menos aún teleológica, sino al testimonio acerca de lo que está alejado en el tiempo o en el espacio, en la Edad Moderna, es la secuencia temporal o teleológica la que se impone, transformando el devenir en historia, en un transcurrir dotado de sentido. El motivo detrás de esta transformación no es otro que el peso que, en la caracterización de la Edad Moderna, se concede retrospectivamente al Renacimiento para justificar el tránsito de un periodo a otro. Según sostiene el historiador húngaro Johan Huizinga, la idea de Renacimiento como recuperación de los logros de la Antigüedad se debe a Giorgio Vasari, quien en la introducción a su biografía de los pintores del *quattrocento* y *cinquecento* señala que, antes de ellos, «las artes se habían extinguido» durante el largo periodo de decadencia que siguió al gobierno del emperador Constantino. Siempre de acuerdo con Huizinga, el historiador Jules Michelet dará un giro a la interpretación de Vasari al resumir las aportaciones del Renacimiento, para entonces sólidamente establecido como concepto, en «el descubrimiento del mundo y el descubrimiento del hombre», y extraer la conclusión de que, gracias a este doble hallazgo, «el hombre sondeó las bases de su propia naturaleza y empezó a vivir conforme a la justicia y la Razón». En la estela de Michelet, Jacob Burckhardt eleva por último la libertad del individuo a rasgo característico del Renacimiento, y sostiene que es ésta, la libertad frente a cualquier determinismo de «raza, pueblo, bando, familia o corporación», la

que permite al hombre rasgar «el velo hecho de fe, quimeras e ideas pueriles» con el que la Edad Media le impedía tomar «conciencia de sí mismo».[15]

El sentido del progreso que se desprende de las sucesivas reinterpretaciones del concepto de Renacimiento que traza Huizinga no coincide, sin embargo, con el que más tarde fijará la Ilustración. Para el Renacimiento, progresar es reproducir en el presente un pasado de esplendor, de modo que la emulación se configura entonces como el instrumento por excelencia del progreso y, simultáneamente, como su límite: por escrupulosa que llegue a ser la recuperación del pasado, la copia no deja de ser copia, reproducción más o menos aproximada de un modelo original. Por otra parte, al cifrar el progreso en la conformidad con un modelo, el Renacimiento, a diferencia de la Ilustración, no puede formularse sólo como un programa para el futuro elaborado por una razón soberana, liberada de cualquier determinismo, sino que debe configurarse, además, como una descripción del pasado, distinguiendo entre edades que son dignas de emulación y edades que no lo son. Y aunque esta descripción se presente como objetiva –Vasari, por ejemplo, fundamenta la superioridad de la Antigüedad en el hecho de que se guíe por la imitación de la naturaleza–, lo cierto es que no puede serlo, porque, desde el momento en que se lleva a cabo con el propósito de servir a un programa de emulación no es posible distinguir si es el pasado el que proyecta unos valores sobre el presente, erigiéndose a sí mismo en modelo, o si, por el contrario, decidido a erigir un pasado en modelo, un pasado y no otro, es el presente el que los proyecta retrospectivamente. De este modo, sin establecer algún género de relación entre los valores que se quieren hacer prevalecer en el presente y esos mismos valores identificados en el pasado no puede existir Renacimiento, como tampoco *regeneración*, *restauración*, *recuperación*, ni, en términos generales, ninguno de esos programas que, reclamando algún género de regreso a una Edad de Oro, deben afirmar que los valores que se defienden en el presente existían ya en el pasado, pero, también, y sobre todo, que esos valores han dejado de estar vigentes en el presente. Porque si lo estuvieran, si no hubieran degenerado o no se hubieran perdido, el programa de restaurarlos, de restablecerlos, de recuperarlos, de regresar a ellos, carecería simple y llanamente de sentido.

A los efectos de la afirmación de Nietzsche acerca del fin de la filosofía

ante el empuje del monoteísmo, la principal consecuencia de un programa que se ajuste a la secuencia más racional que narrativa que se inicia con el establecimiento del concepto de Renacimiento radica en que calificar de «Media» la Edad que viene después de la Antigua y antes de la Moderna no parece entonces la enunciación de una sucesión de hechos, sino una valoración implícita de los hechos que se suceden: al erigir la Antigüedad en modelo, y al asumir la emulación como programa para el presente, el periodo que se extiende entre el presente y la Antigüedad tiene que ser por fuerza una edad no sólo media sino también oscura, un interregno de incuria y abandono. Si en los siglos que transcurren entre el fin del Imperio Romano la humanidad hubiera creado algo de valor, la secuencia racional en la que debe apoyarse el Renacimiento para formular su programa impediría en todo caso reconocerlo, porque, de hacerlo, tendría que admitir, o bien que existen otros legados dignos de ser emulados, o bien que el programa de recuperación de cualquier legado es limitado, un cuadro de reformas parciales en un devenir del tiempo imparable y privado de sentido. La paradoja que se revela en este contraste entre los hechos sobre los que se proyecta un sentido y la estricta sucesión de los hechos resulta desconcertante: la Edad Media en la que triunfa la teología sobre la filosofía, la Edad Media en la que, según una imagen nunca desterrada del todo, se dan cita la incuria y el oscurantismo, se califica desde el Renacimiento como tiempo de ignorancia porque es el Renacimiento el que, en virtud de su programa, en virtud de una historiolatría que alcanzará su pleno desarrollo en el siglo XIX, está obligado a ignorarlo. Y, por desgracia, con similares consecuencias que las que desencadenó la bibliolatría.

4. Jaques Le Goff: *Les intelectuelles au Moyen Âge*; Points, París, 2014. Alain de Libera: *Penser au Moyen Âge*; Seuil, París, 1993.

5. Idénticos litigios acerca de la transparencia del texto sagrado tienen lugar en el islam, si bien adoptan la forma de rivalidad entre escuelas de interpretación más que entre figuras. Una de esas escuelas es, precisamente, la salafista, partidaria de una literalidad, de una inmediatez entre la palabra divina recogida en el Corán y su significado, que coincide con la de algunos reformadores cristianos a lo largo del siglo XVI.

6. Martin Heidegger: *Estudios sobre mística medieval*; Fondo de Cultura Económica, México, 2014, páginas 165 y 175.

7. Maestro Eckhart: *Du détachement*; Rivages, París, 1995.

8. Nicolás de Cusa: *La visión de Dios*; traducción e introducción de Ángel Luis González; Eunsa, Pamplona, 2009.

9. La mención de Nicolás de Cusa a «lo desconocido» como punto al que se dirige la investigación remite inevitablemente al *ápeiron* de Anaximandro, así como a la decisión de interpretarlo como *indeterminado* y no como *infinito*. Por otra parte, corrobora la reinterpretación del concepto de infinito que lleva a cabo al caracterizar con él a Dios, que no es infinito porque no tenga límites, sino porque en su interior no es concebible la negación.

10. La pérdida de los escritos de Pelagio, seguramente debida al celo de la ortodoxia agustiniana al que se libra la Iglesia, es una amputación mayor del saber del hombre y no sólo del saber teológico, si la estructura de los saberes es invariable, de manera que los problemas y los argumentos que suscitan pasan a formar parte, por así decir, de un patrimonio de la humanidad, que se sirve libremente de ellos con sólo traducirlos al dialecto de un saber o de otro.

11. Arnold Toynbee: *A Study of History*; vol. II, página 260, Oxford University Press, Nueva York, 1957.

12. Mientras que Chabod denuncia que el empleo anacrónico de términos como *Estado*, *nación* o *imperio*, asignándoles un significado actual y proyectándolos retrospectivamente, distorsiona la comprensión de cuanto sucede en la Italia del Renacimiento, Lafaye constata la paradoja de que, siendo objeto de admiración por sus logros artísticos, la inestabilidad política y el devastador belicismo de esa época no se tomen siquiera en consideración.

13. Heinrich Lutz: *Reforma y Contrarreforma. Europa entre 1520 y 1648*; Alianza, Madrid, 2017.

14. Thomas Kaufmann: *Martín Lutero. Mundo, vida, palabra*; Trotta, Madrid, 2017.

15. Johan Huizinga: *El problema del Renacimiento*; traducción Mathias Andlau, Casimiro, Madrid, 2013.

SEGUNDA PARTE

La encrucijada cartesiana

El acuerdo acerca de la ruptura que representa la obra de Descartes en el concepto de saber se desdibuja tan pronto se trata de dilucidar en qué consiste. Por una parte, la estricta inmanencia expresada en la máxima con la que a través del pensamiento, a través del hecho de pensar, establece la propia existencia del hombre como certeza primordial, se ha considerado el origen de un idealismo que no admite más realidad que la del sujeto. Por otra, Descartes es señalado junto a Galileo como precursor de la nueva concepción de la ciencia que desplazará a la teología, la ciencia experimental, para la que, además del sujeto, es preciso admitir una realidad cognoscible que se correspondería con el objeto y que se describe como un reloj perfecto. Las dificultades para conciliar ambas posiciones no parecen dejar otra alternativa que escoger el territorio donde reside la contradicción. O bien se encuentra en la interpretación y remite entonces a una diferencia en la comprensión de la obra de Descartes, o bien se halla en la obra misma, lo que equivale a sostener que en unos pasajes Descartes proporciona argumentos en favor del idealismo y en otros de la ciencia experimental. En cualquiera de ambos casos hay que admitir una incongruencia, la de los intérpretes en el primero, la de Descartes en el segundo.

La contradicción y la incongruencia desaparecen, sin embargo, si se atiende a la radical originalidad con la que Descartes aborda la relación entre el lenguaje narrativo y el lenguaje racional. Mediante el «cogito», Descartes advierte la promiscuidad en la que conviven dentro del concepto de saber ambos lenguajes; promiscuidad en el sentido de que tanto el lenguaje racional como el lenguaje narrativo precisan de un objeto, de un significado que, convocado de algún modo por el significante, dé cuenta de la pluralidad del universo, pero también de un sujeto que se proponga abarcar esa pluralidad

para identificarla, para enumerarla, para negarla, para reducirla o para reconciliarla con la unidad. Que sean distintos los efectos de la elección de uno u otro lenguaje sobre el sujeto no quiere decir que en el caso del lenguaje narrativo el sujeto sea necesario, mientras que no lo es en el caso del lenguaje racional. Los efectos de la elección de uno u otro lenguaje no se refieren a la insoslayable necesidad de que, siempre que exista lenguaje, exista sujeto –exista, por así decir, un usuario de ese lenguaje–, sino a las consecuencias sobre la posición en la que se coloca a sí mismo el sujeto en función de que elija un lenguaje u otro. Es el sujeto el que al elegir el lenguaje narrativo se afirma como sujeto, al igual que es el sujeto, y sólo el sujeto, el que reivindica su propia irrelevancia cuando el lenguaje que elige es el racional. Pero no por elegir su irrelevancia el sujeto deja de existir; lo que sucede es que camufla su existencia detrás del lenguaje, de una forma de lenguaje que, según hace Parménides, establece una rigurosa identidad entre el lenguaje y el ser. Desde el lenguaje racional, el universo aparece entonces como un escenario en el que los fenómenos no sólo ejecutan una representación independiente de cualquier sujeto, y, por consiguiente, de cualquier interrogación, sino en la que ni siquiera deben estar presentes ni la interrogación ni el sujeto.

Esta independencia de la representación que parece desarrollarse en el universo al margen de que el sujeto comparezca o no comparezca, esta suerte de evidencia que parece no necesitar interrogación alguna para ser, tiene una consecuencia decisiva en relación con el saber, que es la que revela Descartes: siempre que se disocia el sujeto del objeto, se disocia a su vez la pregunta por el ser de la respuesta, de manera que la pregunta se vincula al sujeto y la respuesta al objeto. De este modo el hombre no sólo delimita el objeto del saber al interrogar, sino que, en la manera misma de delimitarlo, en el simple interrogar por él, lo configura como una instancia exterior e indisponible, como una instancia que lo trasciende y a la que puede interrogar.

A partir de la afirmación del sujeto mediante el pensar, Descartes lleva a cabo la desconcertante revolución de afirmar el sujeto, no mediante el lenguaje narrativo, sino mediante el lenguaje racional. Las consecuencias de esta inversión entre lo que afirma el lenguaje narrativo y lo que afirma el

lenguaje racional transforman por completo el concepto de saber que prevalecerá a partir del «cogito». Porque si es el lenguaje racional el que ahora afirma el sujeto, es entonces el sujeto, no el objeto, el territorio sobre el que transita el camino de sentido único que conduce de la pluralidad a la unidad. Es como si, a consecuencia de la revolución que Descartes lleva a cabo a través del «cogito», Heráclito y Parménides hubieran amanecido de pronto en un paisaje diferente, y se encontrasen con que, diciendo lo mismo que decían, no estuvieran ahora disputando acerca de lo Uno y lo múltiple en el universo, sino de lo Uno y lo múltiple en la conciencia del sujeto que contempla el universo y que se lo representa. Desde esta perspectiva cobra sin duda sentido la interpretación del «cogito» como fundamento de un idealismo que, como el del obispo Berkeley, no admite más realidad que la del sujeto: Berkeley no hace otra cosa que reivindicar la vigencia de la filosofía de Parménides en el nuevo paisaje delimitado por el «cogito», el paisaje interior de la conciencia del sujeto. Pero es una interpretación incompleta, porque si a partir de Descartes el camino que conduce de la pluralidad a la unidad transita por el sujeto y no por el objeto, posiciones como las del racionalismo de Kant, la dialéctica de Hegel o la fenomenología de Husserl aparecen más estrechamente emparentadas con las de Berkeley de lo que se suele dar por supuesto; en realidad, unas y otras no serían más que tentativas de fijar un límite a la manera de Heráclito y los atomistas –o, también, a la manera del Maestro Eckhart, Nicolás de Cusa y Erasmo– en el camino del saber que Berkeley propone recorrer hasta el final. A partir del «cogito» el sujeto es lo Uno de la afirmación de sólo lo Uno es, mientras que, por su parte, el objeto que es afirmado mediante el lenguaje narrativo adquiere caracteres distintos de los del objeto cuya existencia se afirmaba mediante el anterior lenguaje racional. Ahora se trata de un objeto que no viene dado ni como pluralidad ni como unidad sino que se manifiesta según se enuncia, un objeto que nunca comparece como totalidad ante el sujeto que se ha afirmado mediante el lenguaje racional del «cogito», sino que, como sucedía con la hipertrofia de la narratividad en el caso de la teología, es el sujeto quien lo completa a medida que lo enuncia, a medida que, por así decir, lo crea al nombrarlo, al ir tomando conciencia de él.

Gracias a la revolución provocada por el «cogito», la revolución de hacer

que el lenguaje racional afirme la existencia del sujeto y no la del objeto, un lenguaje como es el nuevo lenguaje narrativo hace irrelevante que, en tanto que lenguaje, detrás de él esté el sujeto, y pone en primer plano el hecho de que, aun estando el sujeto detrás de él, es un lenguaje que afirma el objeto, es decir, un lenguaje que independiza al objeto del sujeto y lo presenta ante ese sujeto que se ha afirmado mediante el lenguaje racional como una instancia exterior e indisponible para él, como una instancia que lo trasciende y con la que, por tanto, se confronta de igual a igual en tanto que sujeto. Lo que dicen los objetos que caen desde una torre y los astros suspendidos en el firmamento, lo que dicen el magnetismo y la carga eléctrica del rayo, la expansión de los gases y la descomposición de la luz, y, en definitiva, lo que dicen los hechos y fenómenos del universo a cuyo conocimiento aspira el hombre que se ha afirmado mediante el lenguaje racional, debe ser expresado tras el «cogito» mediante un lenguaje narrativo en el que no es el sujeto lo que se afirma, sino la instancia exterior al hombre constituida precisamente por esos hechos y esos fenómenos. A partir del momento en que el «cogito» hace que el lenguaje racional afirme el sujeto y no el objeto, no queda para el lenguaje narrativo otra tarea sino identificar como objeto los hechos y los fenómenos, erigiéndolos en instancia exterior e indisponible para el hombre, en *realidad* que trasciende al hombre y frente a la que el hombre se concibe a sí mismo como sujeto. Identificar las reglas que rigen esa instancia, descifrarlas y, por así decir, arrancarlas a las entrañas del universo, requiere de un lenguaje narrativo que, como el que configura el «cogito», no afirme el sujeto, un lenguaje narrativo en el que resulte irrelevante quién y en qué momento recurre a él, como antes resultaba irrelevante que fuera un príncipe o un labrador o un sabio o un sonámbulo quien afirmase mediante el lenguaje racional que la suma de dos números primos puede ser tanto par como impar. El lenguaje narrativo que no afirma el sujeto, ese lenguaje con el que el hombre, tras afirmarse como sujeto mediante el lenguaje racional posterior al «cogito», da cuenta de lo que dicen los innumerables hechos y fenómenos del universo, así como de las reglas que los relacionan, es el lenguaje sobre el que se elabora la que, según Popper, «constituye la realización más grandiosa, más bella y más esclarecedora del espíritu humano»: la ciencia experimental. O dicho en otros términos: la ciencia experimental es el

lenguaje narrativo que inaugura el «cogito» al hacer que el sujeto se afirme mediante el lenguaje racional. Mediante el lenguaje narrativo posterior al «cogito», el hombre que ha afirmado su existencia como sujeto mediante el lenguaje racional se transforma en una suerte de ventrílocuo que, al mismo tiempo que afirma su existencia como sujeto recurriendo a un lenguaje, ejerce de portavoz de una existencia que no es la suya, sino la del objeto, recurriendo al otro lenguaje. No habría contradicción entonces en la obra de Descartes, ni en su contenido ni en la exégesis divergente que la ha acompañado: al trastocar los papeles entre el lenguaje narrativo y el lenguaje racional mediante el «cogito», Descartes coloca al pensamiento ante una insalvable encrucijada de caminos. Uno conduce al idealismo mientras que el otro revela una instancia trascendente, un universo de hechos y fenómenos radicalmente independiente del hombre, que sólo obedece a leyes por descubrir mediante un nuevo concepto de ciencia.

I

Realizada la elección de una u otra alternativa ante la encrucijada en la que el «cogito» coloca al saber, el hecho mismo de elegir desliza una cláusula secreta por la que ninguna de las dos alternativas puede desembarazarse de la otra por completo. Se trata de que, al aceptar elegir, se acepta implícitamente que el saber no puede abarcar de manera simultánea las dos alternativas que plantea el «cogito», como si fuera un paño demasiado corto para cubrir una superficie demasiado extensa: o es un saber acerca de las representaciones o es un saber acerca de los hechos, o es un saber acerca de la teoría o es un saber acerca del universo, o es un saber acerca del sujeto o es un saber acerca del objeto. Desde este punto de vista, el idealismo no sería más que la opción de colocar a cubierto la teoría y abandonar el hecho a la intemperie; pero no este o aquel hecho singular, sino el universo entero de los hechos, el universo reducido a reflejo o fantasmagoría. De igual manera, y en el otro extremo, el nihilismo invita al hombre a abandonar la teoría a la intemperie, reduciendo la realidad al universo estricto de los hechos y precipitándose acto seguido en la aporía de una afirmación general que no puede ratificarse sin negarse al

mismo tiempo: sólo desde la teoría que los idealistas veneran y que impugnan los nihilistas como el personaje de Bazarov en *Padres e hijos*, la novela de Iván Turguénev, cabe sostener que no existe otra realidad que la del universo de los hechos. Pero si sólo cabe sostenerlo desde la teoría, quiere decir que, aparte del universo de los hechos, es preciso reconocer la realidad de la teoría, la realidad, por así decir, autodestructiva de la razón, que, tras señalar la localización exacta del universo de los hechos como la efímera bengala de un náufrago, se extingue y se reintegra en la nada.[16]

Desgarrado entre el idealismo y el nihilismo, e incapaz de encontrar un fundamento incontestable para inclinarse por cualquiera de las dos alternativas, el saber requiere alguna fórmula intermedia que conduzca siquiera a un frágil equilibrio, conciliando la ensoberbecida imaginación de quienes defienden la exclusiva existencia de la teoría y la desesperanza de quienes sólo reconocen el universo de los hechos. Al explicar el conocimiento como reconocimiento Sócrates ilumina en su día el estrecho margen por el que puede avanzar esa fórmula intermedia, resistiéndose a elegir entre la teoría y los hechos, entre el idealismo y el nihilismo. Sin la inabarcable heterogeneidad de la realidad sensible, viene a decir Sócrates, el hombre no puede reconocer, porque la razón carecería del estímulo imprescindible que la realidad sensible le proporciona y sobre el que proyecta lo que conoce previamente. Pero, de igual manera, sin la realidad de la razón, de las Ideas, tampoco le sería posible al hombre reconocer, porque la heterogeneidad del universo de los hechos resultaría irreductible, tautológica, sin significado.

La preferencia por el idealismo o por el nihilismo, así como por alguna de las fórmulas intermedias que han tratado de evitar la elección entre uno y otro, puede resultar de una preferencia previa por la razón o por los hechos. Por algún motivo indescifrable, algunos sistemas se inclinan por cubrir mediante el exiguo paño del saber un extremo u otro, y establecen que la *realidad* se encuentra, bien en la razón o más cerca de ella, bien en los hechos o en sus proximidades. Esta inclinación por uno u otro universo conlleva una operación que remite de nuevo a la filosofía, no sólo a la de Parménides y Heráclito, sino también, y sobre todo, al *ápeiron* de Anaximandro. Preferir como objeto de conocimiento la razón o los hechos, significa en última

instancia renunciar a un dominio u otro del saber. Pienso luego existo significa, así, en la perspectiva de Anaximandro, que renuncio a conocer el sujeto que se dispone a conocer a fin de conocer algo que defino como negación de lo que conozco. La paradoja de esta manera de proceder está en el origen del saber según Anaximandro, y consiste en que se debe comenzar por decidir qué se ignora a fin de delimitar qué se busca y, eventualmente, que se acabará conociendo.

El hecho de que, a partir de la tradición que funda la teoría aristotélica de la verdad, el saber sólo sea posible manifestando la preferencia por un universo a través del rechazo del universo opuesto significa que al establecerse un objeto de conocimiento, se establece, en realidad, el *ápeiron*. Es decir, se afirma el conocimiento de lo que no se sabe para que, paradójicamente, el saber sea posible. Trazar la evolución de los conceptos de los que se ha servido el saber para declinar las variaciones de la fórmula con la que Sócrates intenta mediar entre idealismo y nihilismo, componer la historia de esos conceptos como si representaran inesperados hallazgos, o, incluso, escalas o estaciones cada vez más avanzadas en la búsqueda de la verdad, ha contribuido a enmascarar la pregunta que sobrevuela desde los comienzos la reflexión del hombre sobre sí mismo y sobre el universo: por qué Parménides cree en lo Uno y Heráclito en el flujo, por qué Sócrates intenta una fórmula intermedia, y por qué, aun aceptando esa fórmula, el saber posterior prefiere hablar de gracia y de cosa en sí, de realidad de lo racional y de racionalidad de lo real, de noúmeno y de fenómeno, de relojes perfectos y de indeterminaciones objetivas, y no, simplemente, de mundo de las Ideas y de las sombras. En definitiva, ha contribuido a enmascarar la pregunta de por qué el saber rechaza cíclicamente la herencia recibida para, a continuación, nombrar de manera distinta los conceptos recibidos de esa herencia así como las relaciones entre ellos, sólo modificando, si acaso, el énfasis, la perspectiva, la posición del anverso y del reverso, en unos problemas cuya estructura racional revela que son invariablemente los mismos problemas.

La respuesta menos comprometida es la libertad del hombre frente a cualquier determinismo: si el saber emprende cíclicamente la búsqueda de nuevos conceptos, por más que sólo sean nombres nuevos para conceptos que

existen, y si traslada el énfasis o cambia la perspectiva o coloca el reverso en la posición del anverso, es, sencillamente, porque el hombre dispone de la libertad para hacerlo. Pero, además de no comprometer, invocar la libertad resulta insuficiente a la hora de explicar por qué la elección es siempre la misma elección, la elección de rechazar la herencia que se recibe y no la de aceptarla, como si la libertad consistiera en un resorte tan obstinado y unidireccional como inexplicable, que siempre apunta en la misma dirección, como sucede con la interpretación teológica que sostiene que el arbitrio del hombre sólo es libre para elegir el mal. Desde que los presocráticos se interrogan acerca del hombre y del universo, ningún filósofo, ningún teólogo, ningún científico se ha resignado a resumir su reflexión en la única frase que da cuenta íntegra de la historia del saber, la única que revela el secreto por el que la relación entre el lenguaje racional y lenguaje narrativo parece progresar, cuando, en realidad, nunca se aleja del punto en el que lo abandonan los presocráticos, a poco que se atienda a la invariable unidad de las estructuras racionales y no a la aparente pluralidad de los conceptos: «Puesto que todo lo que se puede pensar sobre el hombre y el universo está pensado, me remito a la obra de mis predecesores y renuncio a cambiar los nombres de los viejos conceptos para presentarlos como conceptos nuevos, fruto de un sistema que también lo es».

Pero si no es la libertad lo que impulsa la búsqueda incesante de nuevos conceptos, si no es ni puede serlo porque lo que se presenta como libertad es, por el contrario, la condena a rechazar invariablemente la herencia recibida, ¿cuál es entonces el motivo por el que el saber no renuncia a la búsqueda incesante de nuevos conceptos, pese a que cuantos edificios levante están destinados a la demolición, regresando una y otra vez al mismo punto donde los presocráticos abandonan la reflexión sobre el hombre y el universo? O dicho en otros términos, seguramente más fieles al describir el problema que suscita la inagotable arborescencia de conceptos que compone la historia del saber, incapaz de alejarse del punto de partida por vistosos que sean los rodeos terminológicos y argumentales del idealismo y del nihilismo, de san Anselmo y de Lutero, de san Agustín y de Heidegger, de Descartes y de la fenomenología: ¿a qué responde esa condena que obliga a rechazar invariablemente la herencia recibida, aun sospechando que, al rechazarla,

tarde o temprano terminará por confirmarse, tan pronto como caigan las máscaras de los conceptos y los sistemas que parecen nuevos sólo porque son nuevos los nombres?

La respuesta bien podría encontrarse en la inevitable relación que el hombre en cuanto sujeto del saber, en cuanto autoproclamado aventurero en el camino de sentido único que va desde la pluralidad a la unidad, establece entre el lenguaje narrativo y el lenguaje racional. Es esa relación la que hace que para dar cuenta del lenguaje racional al que recurren los presocráticos, y, en general, para dar cuenta de cualquier lenguaje racional al que se haya recurrido en el pasado, el hombre sólo disponga del lenguaje narrativo. Puesto que la filosofía de Parménides no puede deducirse de ninguna instancia exterior, como tampoco la filosofía de Heráclito ni la de Anaximandro, y, en general, ninguna filosofía, el único instrumento del que dispone el hombre para conocer cuanto ha sido pensado es el lenguaje narrativo, esto es, el recurso a alguna fórmula propia del lenguaje narrativo como «Parménides dice», o «dicen Heráclito o Anaximandro». Esta imposibilidad de acceder al lenguaje racional a través de un lenguaje que no sea narrativo conduce a una irresoluble contradicción: el lenguaje racional, que afirma la existencia de una instancia exterior, y, al afirmarla, establece la irrelevancia del sujeto, sólo es accesible a través del lenguaje narrativo, que, por el contrario, afirma el sujeto.

Esta contradicción es lo que estaría detrás de la condena que impulsa al sistemático rechazo de la herencia recibida y, simultáneamente, a la búsqueda incesante de nuevos conceptos. Para que el lenguaje racional que contiene esa herencia pueda seguir siendo racional una vez que el hombre accede a él desde el lenguaje narrativo –esto es, para restablecer la irrelevancia del sujeto ante la instancia exterior que destruye la insoslayable necesidad de acceder al lenguaje racional a través del lenguaje narrativo–, el hombre tiene que transformar su condición de sujeto del lenguaje narrativo en la de anónimo transeúnte de un nuevo lenguaje racional, que es el que inaugura el «cogito». Por así decir, debe poner en marcha la historia del saber, cuyo incesante movimiento se alimenta de la desgarradora contradicción a la que una y otra vez se enfrenta el hombre que aspira al conocimiento; una contradicción que, al afirmarlo como sujeto del lenguaje narrativo con el que accede a la

herencia que contiene el lenguaje racional, le obliga a transformarse en transeúnte de un nuevo lenguaje racional, no porque la novedad sea un insoslayable imperativo, sino porque sólo siendo nuevo ese lenguaje, así sea porque sólo son nuevos los nombres con los que designa los viejos conceptos, se mantiene viva la posibilidad de que exista el lenguaje racional. No un nuevo lenguaje racional, sino el lenguaje racional en cuanto tal lenguaje, el lenguaje racional en cuanto lenguaje distinto del lenguaje narrativo. Asegurar la existencia de ambos lenguajes, de un lenguaje que afirma el sujeto y de un lenguaje que afirma una instancia exterior, exigiendo la irrelevancia del sujeto, permite que el hombre se contemple a sí mismo como un ser capaz de crear a través de un lenguaje y de conocer a través de otro. En definitiva, le permite contemplarse como ser diferenciado del universo, por más que la materia, el limo del que está hecho sea invariable, fatalmente el mismo limo.

II

La novedad que como saber representa la ciencia experimental que surge tras el «cogito», la novedad que la aleja de la filosofía y de la teología, reside en que se aparta de la fórmula intermedia entre idealismo y nihilismo que sugiere Sócrates al concebir el conocimiento como reconocimiento. En su lugar, promueve, no una nueva fórmula intermedia entre razón y universo, entre mente y materia, sino el doble monismo que subyace en la obra de Descartes, que al separar radicalmente el sujeto del objeto separa radicalmente la pregunta y la respuesta: un radical *monismo de la mente* y un *monismo de la materia* no menos radical. Para la teología el hombre es el habitante privilegiado de ese reino intermedio entre idealismo y nihilismo sugerido por Sócrates, donde todo cuanto existe participa en una u otra proporción del ser y de un no ser que es también obra de Dios. El hombre es mortal, sostiene la teología, porque también lo es la materia a partir de la cual Dios lo creó. Pero es al mismo tiempo inmortal, porque, además de la materia, Dios le concedió el alma, haciéndolo partícipe de la razón. El alma, sin embargo, no agota el catálogo de las formas en las que la teología afirma la fórmula intermedia de Sócrates y reconoce la presencia de la razón en la

creación. Todo cuanto carece de alma, todo cuanto es sólo materia inanimada, así sea una roca, un árbol, una nube, un pájaro, el mar o el firmamento, también participa de la razón a efectos del saber de la teología, puesto que sin la razón, sin la voluntad del Dios creador, indistinguible de la razón, la materia no habría sido rescatada de la nada y traída al ser. Conocer la creación se ajusta entonces a la fórmula intermedia de Sócrates, y que la teología reinterpreta de acuerdo con la Escritura: conocer es reconocer en la creación la obra de Dios, es advertir en cuanto existe la reminiscencia divina.

La ciencia experimental abandona, por su parte, esta definición del saber que interpreta el conocimiento como reconocimiento. Pero la abandona, no para negar que la creación sea obra de Dios, sino para dirigir el saber hacia la materia en cuanto materia, independientemente de que haya sido o no haya sido creada por Dios. Lo que importa a efectos de la ciencia experimental es que la materia sea sólo materia, porque del hecho de que lo sea depende la diferencia entre el hombre en cuanto sujeto que observa y el universo en cuanto objeto observado. Donde la teología retoma el propósito socrático de evitar mediante una fórmula intermedia que el hombre se vea forzado a elegir entre uno y otro monismo, resignándose a ser únicamente mente o únicamente materia, la ciencia experimental sugiere una salida distinta, que no se inclina ni hacia la fórmula intermedia que la teología toma de Sócrates ni hacia el monismo filosófico que reclaman cada uno desde su extremo el idealismo y el nihilismo. La ciencia experimental se aleja de la irresoluble ambigüedad con la que la teología aúna mente y materia, puesto que, por un lado, se puede interpretar como la declaración de impotencia de quien no espera hallar en el universo nada que no conozca previamente, y, por otro, como el ambicioso programa de quien, convencido de reconocer en el universo lo que conoce previamente, sólo accede al universo para afirmar el sujeto, esto es, para afirmar a Dios. Del idealismo y el nihilismo se aleja, a su vez, porque se desentienden del problema del saber, puesto que si todo cuánto existe es sólo mente, según el idealismo, el conocimiento no se distingue de la conciencia, y si todo es materia, según el nihilismo, el saber es imposible.

La salida por la que se aventura entonces la ciencia experimental trata de evitar la elección entre idealismo y nihilismo, negando la materia para

afirmar la mente o al contrario. Sólo que pretende evitarlo, no afirmando que todo cuanto existe participa en una u otra proporción de la mente y de la materia, sino afirmando al mismo tiempo el idealismo como monismo de la mente y el nihilismo como monismo de la materia, uno con respecto al hombre en cuanto sujeto que observa y otro con respecto al universo en cuanto objeto observado. El conocimiento según lo define la ciencia experimental exige la concurrencia simultánea de ambos monismos, no la afirmación excluyente de uno u otro ni tampoco la fórmula intermedia que propone Sócrates, de manera que esa concurrencia de ambos monismos configure una suerte de escenario ideal en el que la mente se aventura en el territorio de la materia y a continuación regresa hacia el sujeto mismo con noticias precisas de cuanto ha observado. Esas noticias precisas de una mente que es sólo mente dando cuenta de una materia que es sólo materia son las que constituyen el conocimiento a efectos de la ciencia experimental. Y puesto que son noticias que la mente va a buscar en la materia, noticias que, por así decir, el aventurero trae de regreso desde la inabarcable extensión de lo desconocido, la definición de Sócrates según la cual conocer es reconocer debe dejar paso a una definición distinta. Si el conocimiento según lo entiende la fórmula intermedia de Sócrates consiste en reconocer en la materia lo que previamente conoce la mente, según lo entiende la ciencia experimental desde la simultánea afirmación del idealismo del observador y del nihilismo del objeto observado, consiste en descubrir mediante la mente qué es la materia y qué reglas rigen su comportamiento. Conocer, en suma, es *descubrir*, no *reconocer*.

Al invertir la dialéctica entre el lenguaje narrativo y el lenguaje racional, de manera que, donde aquel afirmaba el sujeto, lo que afirma a partir del «cogito» es la instancia exterior que constituye el objeto de conocimiento, y al contrario, Descartes provoca una decisiva inflexión en el concepto de saber. No se trata de que el *Discurso del método* resuelva los inmemoriales problemas que suscita el saber, sino de que reordena los elementos con los que esos problemas se formulan, alterando la prelación en la que aparecen y también el sentido en el que se desenvuelven sus relaciones. Hasta Descartes, es en la búsqueda del conocimiento, en el hecho mismo de recorrer el camino de sentido único que va desde la pluralidad a la unidad, donde el hombre se

singulariza frente al universo y se afirma como sujeto mediante la interrogación. La situación cambia radicalmente a partir del «cogito», porque la afirmación del hombre como sujeto de conocimiento es previa al momento de ponerse en camino desde la pluralidad a la unidad. Ahora no es que el hombre emprenda ese camino para afirmarse como sujeto, sino que, por haberse afirmado como sujeto, lo emprende. Ante la desconcertada mirada del hombre que adquiere conciencia de sí mismo a través del interrogar, del hombre que se afirma como sujeto a través del lenguaje racional que le proporciona el «cogito», aparece entonces un universo deshabitado como un vasto enigma a la espera de ser descifrado.

El hombre que se interroga acerca de ese vasto enigma después del «cogito» no puede conformarse con decir que fue Dios quien lo creó, porque al decirlo, no lo descifra, no lo conoce: como sucede con el argumento ontológico de san Anselmo, afirmar la existencia de Dios es la alternativa a conocerlo, y viceversa. Si acaso, al decir que fue Dios quien creó el universo el hombre se afirma como sujeto. Pero resulta que, en el caso del «cogito», el hombre que se interroga acerca del universo se ha afirmado ya como sujeto a través del nuevo lenguaje racional, y, por consiguiente, no es de esa afirmación de lo que precisa para emprender el camino del saber, sino de la identificación inequívoca del objeto. El objeto no puede ser Dios porque, en contra de lo que defiende la teología, no es Dios el vasto enigma que contempla el hombre una vez que ha tomado conciencia de sí mismo, una vez que se afirma como sujeto a través del lenguaje racional. El enigma, el vasto enigma es el universo deshabitado, el universo y sólo el universo, como si, al afirmarse como sujeto a través del lenguaje racional del «cogito», el hombre, más que negar a Dios, se desentendiera de su existencia. Es esta sobrevenida irrelevancia de Dios en la relación del hombre con el universo –una irrelevancia de algún modo simétrica de la del hombre con la instancia exterior que afirmaba el lenguaje racional anterior al «cogito»– lo que la teología reprocha a Descartes, por más que Descartes insista en que indagar en el reloj perfecto del universo no contradice la existencia de Dios, puesto que esa indagación exige afirmar previamente tanto la existencia del reloj como la de Dios.

La coartada de Descartes podría resultar suficiente a ojos de los teólogos

a condición de que el «cogito» se limitara a operar como una suerte de entretenimiento intrascendente, de un juego de salón: el hombre, cuya existencia está sobradamente probada por la Escritura –como, por otra parte, también lo está la del universo–, sólo busca confirmar por un camino diferente lo que ya sabe gracias al texto sagrado. El problema es que el entretenimiento intrascendente del «cogito» que afirma el sujeto, no a través de la Escritura, sino a través del lenguaje racional, acaba inexorablemente desalojando a Dios de la reflexión del hombre, y, por tanto, delimitando para el hombre un espacio donde Dios no está presente, no en el sentido de que efectivamente no está, sino en el de que es irrelevante que esté o no esté: «Nada cuyo opuesto sea posible –dirá Leibniz polemizando con Descartes sobre esta dimensión del problema en el *Discurso de metafísica*– es necesario». Y para la teología, Dios es necesario. Es verdad que Dios ha creado al hombre tal y como establece la Escritura, dirá una y otra vez Descartes invocando el argumento ontológico de san Anselmo para alejar las sospechas de menospreciar a Dios, de hacer de él un ser innecesario, según le reprocha Leibniz. Pero, con independencia de que la Escritura establezca esta verdad, con independencia de que Dios haya creado al hombre, el hombre, una vez creado, está en condiciones de afirmar su existencia con los medios que Dios ha puesto a su disposición. Dios, vendrá a decir Descartes, no puede sentir que se niega su necesidad por el hecho de que el hombre recurra a la razón además de a la Escritura para probar su existencia, sobre todo cuando, según la Escritura, fue el mismo Dios quien creó al hombre a su imagen y semejanza, dotándolo de razón y haciendo que fuera la única de sus criaturas que dispusiera de ella.[17]

No es casual que Descartes recurra al argumento ontológico de san Anselmo para alejar la sospecha de que el «cogito» conduzca a la irrelevancia de Dios. Y no es casual, tampoco, que la expresión del argumento ontológico que prefiere sea la que fundamenta la existencia de Dios en el hecho de que el hombre puede pensarlo, no la que define a Dios como el ser por encima del cual no se puede pensar nada mayor. Al fundamentar la existencia de Dios en el hecho de que el hombre puede pensarlo, Descartes intenta contabilizar la existencia de Dios entre las consecuencias del «cogito», no sólo para apaciguar los recelos de la teología, sino también para generar una imprecisa

atmósfera de coherencia filosófica en torno a su hallazgo. Si el hombre está en condiciones de demostrar la existencia de Dios a través del pensar, viene a decir Descartes, con mayor motivo debería poder demostrar la suya. «La idea [de Dios] –escribe en las *Meditaciones*– nace y se produce en mí desde que soy creado, al igual que la idea de mí mismo. Y ciertamente no se debe encontrar extraño que Dios, al crearme, haya puesto en mí esta idea como si fuera la marca que el obrero deja en su obra; una marca que no tiene por qué ser algo distinto de la obra misma, sino que es muy de creer que por haberme creado Dios lo haya hecho de algún modo a su imagen y semejanza. Según yo la concibo, en esta semejanza la idea de Dios se encuentra contenida gracias a la misma facultad por la que me concibo yo mismo.» Más que racional, la atmósfera que se desprende de este argumento con el que se defiende del reproche de Leibniz es emocional, producto de imágenes y razonamientos sin otra vinculación entre ellos que los ecos cruzados que despiertan. El «cogito» del que se vale el hombre para afirmar su existencia remite a la capacidad racional que Dios le ha concedido, y la capacidad racional del hombre reenvía, a su vez, al Dios que se la ha concedido en el momento de la creación. Para Descartes, el argumento debería bastar para apaciguar los recelos. Para la teología, en cambio, las imprecisiones acerca de la naturaleza de la relación entre la razón que Dios concede al hombre, el argumento ontológico y el «cogito» constituyen un motivo adicional para recelar, porque, lejos de agotar sus consecuencias en el sujeto, el «cogito» también afecta indirectamente al objeto, al universo, a la creación.

III

Consciente de que el nuevo lenguaje racional afirma el sujeto y no la instancia exterior a cuyos veredictos debe plegarse, la teología no tarda en advertir los potenciales desafíos que contiene el nuevo lenguaje narrativo que inaugura el «cogito», el lenguaje narrativo que afirma, no el sujeto, sino la instancia exterior que antes se afirmaba mediante el lenguaje racional. Unos desafíos que se cifran menos en que el «cogito» revele una instancia distinta a Dios como responsable de la creación que en el hecho de que avale un acceso

al conocimiento del universo distinto de la Escritura. Mientras la ciencia experimental se encuentra en sus comienzos, la teología reacciona ante esta posibilidad con la vehemencia del monopolista desafiado por la llegada de un intruso a la ciudad, y reclama un todo o nada perentorio. Es decir, reclama, no sólo el reconocimiento expreso de que el universo es creación de Dios, sino también la inequívoca aceptación de que, en virtud de la bibliolatría que estimula la Reforma, el único acceso al conocimiento del universo es la Escritura, y de que, por tanto, no hay ciencia más elevada ni más verdadera, ciencia que pueda recibir esa denominación con más justo título, que ella misma. Si la nueva ciencia avala otro acceso, un acceso como la experimentación, y las hipótesis elaboradas a partir de ese nuevo acceso contradicen la Escritura, es la experimentación, y no la Escritura, la que, según la teología, debe ceder.

Esta exigencia de sacrificar la experimentación a la Escritura, y no la de reconocer expresamente que el universo es creación de Dios, se revela de inmediato como el punto de colisión entre la teología y la ciencia experimental en el momento en que ambas se disputan cuál debe prevalecer como saber; un punto de colisión no sólo inevitable, sino, además, categórico, esencial, sin transacción posible. El conflicto que la teología y la ciencia experimental libran en torno a ese punto no es un conflicto en torno a explicaciones alternativas del universo, sino un conflicto en el que a través de las explicaciones alternativas del universo se decide si la teología y la ciencia experimental pueden formar parte del mismo concepto de saber. Porque, al igual que la teología no puede admitir una relativización del valor de la Escritura para alcanzar un acuerdo con la ciencia experimental sin relativizarse ella misma, la ciencia experimental, por su parte, tampoco puede devaluar las hipótesis formuladas a partir de la experimentación para pacificar la relación con la teología. Desde el momento en que la naturaleza escatológica de este conflicto impide la transacción, el desenlace sólo puede llegar a través de la reconsideración del trofeo que se disputan la teología y la ciencia experimental: el concepto mismo de saber. Puesto que la teología no puede reivindicar su naturaleza de saber sin poner en cuestión la de la ciencia experimental, y viceversa, la única salida practicable es, entonces, romper la unidad del concepto de saber, recuperando por esta vía inesperada la

controversia acerca de la doble verdad que cree zanjar el obispo Tempier en el proceso de París contra el averroísmo, y sobre la que polemizan Alain de Libera y Jaques le Goff. La teología es saber, establece esta salida, pero un saber distinto de la ciencia experimental, lo mismo que ésta respecto de la teología. Convertidas entonces en dos saberes distintos, la teología y la ciencia experimental abandonan el conflicto desencadenado por el «cogito» y por la inversión de la dialéctica entre el lenguaje narrativo y el lenguaje racional. Pero no en favor de una paz sincera entre dos enemigos finalmente reconciliados, sino de la recíproca desconfianza desde la que se contemplan dos cautivos obligados a convivir en celdas contiguas de una misma prisión.

La consecuencia más inmediata de concebir la teología y la ciencia experimental como saberes distintos es que la controversia acerca de la validez de los métodos respectivos y del respectivo objeto de conocimiento pierde sentido: cada saber obtiene plena autonomía para seguir su propio camino sin riesgo de perder la condición de saber. Es más, cuanto más específicos sean los métodos a los que recurre un saber, cuanto más infrecuentado y característico sea el objeto de conocimiento que persigue, cuanto más se distinga la pluralidad de la que parte y la unidad hacia la que se dirige, tanto más se afirma su condición de saber diferenciado de otros saberes, y más se afirma, por tanto, su legitimidad y su autonomía para elegir los métodos y definir el objeto de conocimiento. La convergencia de los saberes y de sus sistemas de conceptos que se manifiesta hasta el «cogito», se transforma a partir del «cogito» en irrefrenable divergencia, en fuerza centrífuga que dispersa en todas direcciones los fragmentos resultantes de la ruptura de la unidad del concepto de saber. Sólo que, desde el momento en que cada uno de esos fragmentos mantiene invariable el ritual establecido por los presocráticos, desde el momento en que, al igual que la filosofía, la teología y la ciencia experimental ratifican el concepto de saber como camino de sentido único que conduce desde la pluralidad a la unidad, cada uno de los saberes surgidos tras el «cogito» refleja la totalidad de la relación entre el hombre y el universo, tal y como los fragmentos de un espejo roto siguen reflejando la totalidad del cielo.

La paradoja a la que se enfrentan la teología y la ciencia experimental tras la ruptura del concepto único de saber, la paradoja de que cuanto más se

afirman como conceptos de saber diferentes, más afirman la respectiva condición de saber, acaba desencadenando una espiral de ensimismamiento, de mutua y deliberada indiferencia, que se justifica, no como resultado de lo que es, el intento incesantemente renovado de incrementar por parte de cada saber la propia autoridad para elegir los métodos y definir los respectivos objetos de conocimiento, sino como exigencia o resultado de la especialización. Instalado cada uno de los saberes surgidos de la ruptura del concepto único de saber en su propio camino desde la pluralidad a la unidad, y pertrechado de sus propios métodos para indagar en unos objetos de conocimiento también propios, cada hipótesis y cada hallazgo, cada interrogación y cada respuesta, cada error y cada incertidumbre se traduce irremediablemente en una reducción de la posibilidad de comunicación entre ambos saberes, haciendo de los respectivos dialectos en los que se expresan lenguas por completo extrañas. Las celdas contiguas en las que la ruptura de la unidad del concepto de saber había arrojado a la teología y a la ciencia experimental se convierten, a causa de la especialización, en celdas herméticas, desde las que cada saber contempla la indescifrable algarabía del otro sin comprenderla, y, más aún, sin creer que merezca le pena intentarlo.

IV

La ciencia experimental no pone en cuestión que, según sostiene la teología, la creación sea obra de Dios. La diferencia entre ambos conceptos nada tiene que ver con el papel que se concede a Dios en el origen de cuanto existe, sino con la posición que en cuanto existe ocupa el hombre como sujeto. Para la teología el hombre forma parte de la creación, puesto que todo cuanto existe, incluido el hombre, existe gracias a la voluntad de Dios. Para la ciencia experimental, en cambio, el hombre no forma parte del universo porque el universo –el nuevo concepto de universo a partir del «cogito»– es resultado de dividir la creación entre el hombre como sujeto que observa y el mundo como objeto observado.

La exclusión del hombre del concepto de creación para establecer el concepto de universo provoca un vacío, un ángulo muerto del saber que la

ciencia experimental no encuentra modo de colmar. Si en la delimitación inicial de los objetos de conocimiento la teología se ocupa de la creación y la ciencia experimental del universo, entonces la ciencia experimental debe renunciar al conocimiento del hombre y cedérselo a la teología. El armisticio alcanzado entre la teología y la ciencia experimental por esta vía se mantiene a condición de que la ciencia experimental no vuelva la mirada hacia el hombre, lo que es tanto como decir que siga considerándolo como observador de un universo del que, por definición, no forma parte. Pero si vuelve la mirada hacia el hombre, si, por ejemplo, advierte que las reglas que rigen en el universo también rigen para el hombre, al menos en lo que el hombre comparte con el universo, al menos en el cuerpo hecho de materia semejante a la materia de la que está formado el universo, entonces la ciencia experimental se enfrenta a las objeciones de la teología. A través de ellas la teología pretende defender, no sólo unas u otras verdades sobre el hombre, sino también, y sobre todo, lo que adquirió al alcanzar el armisticio con la ciencia experimental: el derecho exclusivo sobre el conocimiento del hombre. Ese derecho exclusivo significa que sólo la teología está legitimada para adoptar el hombre como objeto de conocimiento, puesto que para la ciencia experimental el hombre es sujeto, estricto sujeto, ojo que mira sin ser visto. Pero significa algo más, que se dirimió en el momento en que las hipótesis de la ciencia experimental entraron en colisión con las afirmaciones de la Escritura: significa que corresponde a la teología, no a la ciencia experimental, determinar la vía de acceso al conocimiento del hombre.

Lo que para la teología es una cuestión de principio, derivada del derecho adquirido al alcanzar el armisticio con la ciencia experimental, para la ciencia experimental es sólo una cuestión de grado. En concreto, la cuestión de determinar en qué punto exacto el cuerpo del hombre, hecho de materia semejante a la del universo, se transforma en mente, en conciencia, en espíritu. La teología no dispone de argumentos concluyentes para impedir que la ciencia experimental extienda su objeto de conocimiento hasta ese punto, sobre todo cuando la ciencia experimental, a diferencia de la teología, demuestra una incontestable capacidad para paliar el dolor físico y curar las enfermedades. Sólo que como ese punto en el que el cuerpo se transforma en mente es desconocido para el hombre, y como seguramente lo será siempre,

puesto que la distinción entre cuerpo y alma es una hipótesis que se remonta a la introducción de la dialéctica como parte de la filosofía, la teología y la ciencia experimental se ven abocadas a la controversia acerca de dónde se encuentra la frontera, puesto que, dependiendo de dónde se encuentre, quedará fijado el límite entre los respectivos objetos de conocimiento, y, por así decir, entre las respectivas soberanías como saberes surgidos de la ruptura de la unidad del concepto de saber.[18] La glándula pineal con la que elucubra Descartes es una respuesta fantasiosa a un problema sin solución. Pero que sea fantasiosa no significa sin consecuencias: de existir el punto exacto donde el cuerpo se transforma en alma, donde la mente se independiza de la materia, la ciencia experimental estaría legitimada para llevar hasta él los intentos de paliar el dolor y combatir las enfermedades. Más allá de ese punto correspondería a la teología exigir del hombre que acepte resignadamente el dolor y la enfermedad como designios indescifrables de Dios.

V

Al igual que la filosofía y la teología, la ciencia experimental admite la definición del saber como camino de sentido único que conduce desde la pluralidad a la unidad que establecen los presocráticos. A diferencia de ellas, sin embargo, no fija el *ápeiron* en algún punto del camino, ya sea la medida en la que se enciende o se apaga el fuego o las formas en las que organizan los átomos, ya los santuarios donde Dios no quiere que penetre el hombre, sino en el sujeto que formula la pregunta por el ser. El establecimiento del concepto de indeterminado en el sujeto que formula la pregunta por el ser es consecuencia de la alteración de la dialéctica entre el lenguaje narrativo y el lenguaje racional que provoca el «cogito». Puesto que, gracias al «cogito», el lenguaje racional afirma al sujeto, el lenguaje narrativo desde el que el sujeto de la ciencia experimental se asoma a la pluralidad del universo a través de la pregunta por el ser parece tener vía libre para llegar hasta la morada última de la unidad sin riesgo de precipitarse en la tautología; parece, y sólo parece, porque aun en el supuesto de que el universo rindiera todos sus secretos y la pluralidad se redujera a la unidad tautológica de Parménides, el sujeto que

formula la pregunta por el ser seguiría escapando a lo Uno.

Preservar el sujeto en lugar de preservar el fuego o los átomos, o en lugar de preservar los santuarios que, de acuerdo con Erasmo, ha establecido Dios para que el hombre no penetre, contribuye a definir las expectativas y los límites del conocimiento que proporciona la ciencia experimental. En cuanto a las expectativas, la ciencia puede concebir un conocimiento absoluto del objeto, confiando en que es cuestión de tiempo llegar a descubrir la verdad última del universo, la ecuación elemental de la que se deduce la totalidad de cuanto existe. El límite, en cambio, se sitúa en el conocimiento del sujeto que formula la pregunta por el ser, como si la máxima que inspira a la ciencia experimental fuera el opuesto al socrático: renuncia a conocerte a ti mismo y a cambio conocerás el universo. Esta renuncia a conocerse a sí mismo del sujeto que formula la pregunta por el ser respeta el armisticio que la ciencia experimental alcanza con la teología tras la alteración de la dialéctica entre el lenguaje narrativo y el lenguaje racional que provoca el «cogito», y que se manifiesta en la definición del universo como el concepto que surge de separar al hombre de la creación. Si, violando el armisticio alcanzado con la teología, la ciencia volviera los ojos hacia el sujeto, el hombre se reintegraría en el universo, y el universo, entonces, se confundiría de nuevo con la creación, abriendo las puertas al monopolio de la teología sobre el concepto de saber.

La existencia de este armisticio, así como el respeto que le tributan tanto la teología como la ciencia experimental, no responden a un interés compartido, sino al equilibrio establecido a partir de la asimetría de los respectivos intereses. Las contradicciones entre las hipótesis de la ciencia acerca del universo y las afirmaciones de la Escritura no surgen porque su contenido difiera, al invocar unas la materia o la energía y otras la eternidad o la omnipotencia de Dios, sino que entran en conflicto porque, partiendo de una diferente vía de acceso al conocimiento, la experimentación en un caso y la Escritura en el otro, remiten, además, a un diferente concepto de verdad. Puesto que la verdad de la teología es narrativa –Dios es el autor de la creación, el hombre fue creado a imagen y semejanza suya, el universo tuvo un principio y tendrá un final–, el error no puede ser error sino pecado o desafío; un atentado, en cualquier caso, contra la unidad del sujeto que afirma

la narración cuya narratividad es preciso hipertrofiar, porque cualquier narración alternativa, cualquier narración que escape a la hipertrofia de la narratividad que defiende la teología, afirma inexorablemente *otro* sujeto. La provisionalidad de las verdades de la ciencia experimental exige diferenciar, por su parte, no entre verdad y pecado, ni siquiera entre verdad y error, sino entre verdad y verdades, entre verdad en singular y verdades siempre en conflicto con otras verdades. Sólo frente al concepto de verdad en singular admite la ciencia experimental un concepto de error que, como el de la teología, contiene una rotunda carga valorativa, puesto que la verdad de la ciencia experimental, la verdad en singular, no se refiere al contenido narrativo de las hipótesis que se suceden unas a otras como verdades provisionales, sino al método a partir del cual se elabora el contenido narrativo de las hipótesis que se suceden.[19] La ciencia experimental afirma la existencia de una instancia exterior donde obtener un veredicto acerca de la verdad y la sitúa en el método, no en el contenido narrativo de las hipótesis elaboradas según el método, de manera que si al emprender el camino de sentido único que conduce desde la pluralidad a la unidad el hombre respeta el método, las conclusiones no se confunden con el error aunque se revelen falsas, sino que son verdades provisionales a la espera de ser desmentidas por otras verdades igualmente provisionales.

Si la verdad en singular que encarna el método es la única verdad que permanece en la interminable sucesión de verdades provisionales que alcanza la ciencia experimental, entonces la ciencia experimental se enfrenta a la paradoja de que, para corroborar la verdad en singular que representa el método, debe renunciar a alcanzar a través de él la verdad última del universo. Debe renunciar porque admitir que el método conduce a la verdad última del universo es admitir que el método es una verdad tan provisional como cualquiera de las verdades provisionales que ha ido revelando y dejando en el camino, y, en ese caso, el método, como verdad provisional, ni sirve para calificar como provisionales el resto de las verdades ni permite distinguir en la sucesión de las verdades provisionales cuál es la verdad última del universo. Entre la tentación de renunciar definitivamente a la búsqueda de la verdad última del universo, desalentada por el hecho de que toda verdad alcanzada a través del método experimental es una verdad

provisional, y la tentación de seguir buscándola aunque sea al precio de invalidar el método experimental en caso de encontrarla, la ciencia experimental opta por una salida ingeniosa, y, por lo demás, ya conocida: la caracterización de su búsqueda como una búsqueda sin fin. Es decir, la caracterización como búsqueda emprendida desde la certeza, no de que se alcanzará la verdad última del universo, sino de que el camino para alcanzar esa verdad es el método experimental, desplazando el concepto de verdad desde el contenido al procedimiento. Como si un explorador ignorase el lugar que busca pero supiera, en cambio, que todo lugar al que lo conduzca una brújula portentosa coincidirá con el que busca.

Concebida como búsqueda sin fin, la ciencia experimental trasmite una impresión de incertidumbre acerca de si el hombre alcanzará alguna vez la verdad última del universo; la verdadera incertidumbre reside, sin embargo, en la viabilidad de la noción misma de búsqueda una vez privada de la noción de fin. Porque sin el punto de referencia que representa la verdad última del universo, sin la nítida afirmación del fin hacia el que dirigir la búsqueda, resulta imposible concebir la ciencia experimental como algo distinto de un deambular errático, en el que el orden de las estaciones en las que se detiene es resultado del azar. El método puede dotar a ese deambular de una apariencia de sentido, pero es sólo eso, una apariencia, porque lo que el método experimental hace pasar por sentido de la búsqueda no es en realidad más que la reiteración de una tautología asimétrica: la tautología de afirmar que cada estación, que cada verdad provisional proporcionada por el método experimental, que *este* Uno, es, por el simple hecho de haber sido proporcionado por el método experimental, *lo* Uno que la ciencia experimental se proponía alcanzar. A falta de un fin hacia el que dirigir la búsqueda, la ciencia experimental hace del método un fin, de manera que se confunden el fin de la búsqueda y el medio de la búsqueda, la ciencia experimental y el método experimental. Esta confusión es lo que dota de una apariencia de sentido a la búsqueda de la ciencia experimental concebida como búsqueda sin fin. Pero lo hace al precio de negárselo a la sucesión de verdades provisionales que proporciona el método experimental. Unas verdades provisionales suceden a otras sin que la ciencia experimental concebida como búsqueda sin fin pueda ofrecer una explicación concluyente

acerca de por qué se produce esa sucesión, ni por qué las verdades provisionales recientes están más cerca de la verdad última que las antiguas.[20]

A falta de ofrecer esa explicación, la ciencia experimental se enroca en la tautología, y hace pasar por explicación alternativa de la sucesión de verdades provisionales lo único que tiene a mano: el progreso en la precisión de los instrumentos al servicio del método experimental. El progreso en la precisión de los instrumentos se traduce entonces en progreso del conocimiento, hasta el punto de que, confundidos el medio y el fin, el instrumento del que se vale el método experimental y la verdad provisional alcanzada a través de ese instrumento, es posible transferir al fin la noción de progreso que sólo es aplicable al medio. El conocimiento que proporciona la ciencia experimental parece progresar entonces, no porque en tanto que conocimiento esté cada vez más cerca de la verdad última del universo –una verdad de la que la ciencia experimental renuncia a afirmar si existe o no existe y si el hombre puede o no puede conocerla–, sino porque lo que progresa es la precisión en los instrumentos al servicio del método experimental, que es el que proporciona el conocimiento. Un progreso, el progreso en la precisión de los instrumentos –el método en cuanto método no puede progresar, puesto que, por así decir, es perfecto desde el momento en que se formula–, que permite a la ciencia experimental mantener simultáneamente dos afirmaciones contradictorias: la de que la suya es una búsqueda sin fin y la de que, pese a no tener fin, la búsqueda progresa. Si la contradicción no se percibe en primera instancia es porque al explicar la sucesión de las verdades provisionales mediante el progreso en la precisión de los instrumentos al servicio del método experimental, la sucesión de las verdades provisionales no informa, en realidad, de las estaciones que la ciencia experimental recorre en un camino de sentido único que la aproxima cada vez más a la verdad última del universo, sino de un camino distinto, que da cuenta, por el contrario, de las estaciones recorridas por el progreso en la precisión de los instrumentos al servicio del método experimental.

Esta primera confusión abre la puerta a una segunda: aun suponiendo que estuviera al alcance del hombre construir un instrumento tan preciso que llegara a ser perfecto, ese instrumento sería perfecto en relación con un fin

determinado, con un fin y no con otro. Porque si el hombre emprende la búsqueda de una verdad última de la que la ciencia experimental se abstiene de afirmar si existe o no existe, y si el éxito de la búsqueda depende de la precisión de los instrumentos al servicio del método experimental, ¿cómo decidir entonces si la precisión es precisión y no extravío, no errático avanzar y retroceder a tientas, puesto que la evaluación de la precisión del instrumento se realiza ignorando el fin que se persigue? Para que la precisión de la brújula alcance la perfección es preciso referir a la función de la brújula tanto el concepto de precisión como el de perfección. Porque sin referirlos a esa función, la brújula más perfecta es, sin embargo, el más inútil, el más inservible, el más impreciso de todos los instrumentos que haya podido concebir el hombre con el propósito de que sirva a funciones distintas de la de la brújula, así sea el martillo, el astrolabio, el telescopio o el acelerador de partículas. La inexorable vinculación de la perfección del instrumento a la función para la que éste se utiliza limita la noción de progreso, circunscribiendo su alcance a una suerte de circularidad entre la noción de perfección y la de función. Es esa circularidad la que obliga a concebir el progreso como un fenómeno particular y no general, como un fenómeno en el que conviven instrumentos más perfectos con instrumentos más rudimentarios, desde el momento en que son más perfectos o más rudimentarios en relación con sus respectivas funciones. Para que el progreso como fenómeno que explica la sucesión de verdades provisionales recupere un alcance general, esto es, un alcance que no dependa de la circularidad entre la noción de perfección y la de función, es preciso redefinir el significado de la ciencia experimental concebida como búsqueda sin fin. De acuerdo con el nuevo significado que permitiría restablecer el alcance general del progreso, las verdades que proporcionaría la ciencia experimental concebida como búsqueda sin fin no serían provisionales, sino, por así decir, verdades parciales, verdades incompletas o insuficientes, verdades que, aun siendo perfectas por haber sido reveladas por instrumentos que también lo son, no agotan, sin embargo, el conocimiento del universo ni alcanzan su verdad última. La ciencia experimental sería entonces una búsqueda sin fin, no porque todas y cada una de las verdades que proporciona sean provisionales, sino porque, aun en el supuesto de que fueran verdades

definitivas, el cuadro de la verdad del universo nunca llegaría a estar completo.

Al igual que sucede con la primera confusión entre el progreso en la precisión de los instrumentos y el progreso del conocimiento, esta segunda confusión, la confusión que se produce al desvincular la noción de precisión de la de función a la que sirve el instrumento, abre la puerta a una tercera: la confusión acerca de los límites del progreso. Si la ciencia experimental se concibe como una búsqueda sin fin y si, al mismo tiempo, se admite que esa búsqueda está guiada por el progreso, así sea el progreso en la precisión en los instrumentos, entonces una de dos: o la búsqueda de la ciencia experimental tiene fin o lo que lo tiene es el progreso. De nuevo, la ciencia experimental admite una ingeniosa salida, y, de nuevo también, se trata de la única salida que tiene a mano, y que es, de nuevo, una antigua salida: la infinitud del objeto, la infinitud del universo, al que se concibe en permanente expansión. Sólo afirmando la infinitud del objeto puede la ciencia experimental resolver la contradicción a la que la conduce la apariencia de sentido de la que la dota el progreso en la precisión de los instrumentos al servicio del método experimental. Porque si el progreso carece de límite y, al mismo tiempo, la búsqueda es una búsqueda sin fin, tarde o temprano el progreso alcanzará el final de la búsqueda emprendida por la ciencia experimental, no por agotamiento de la búsqueda en tanto que búsqueda, sino por agotamiento del universo en tanto que objeto de conocimiento.

Afirmando la infinitud del universo puede entonces la ciencia experimental resolver la contradicción entre el hecho de concebirse como una búsqueda sin fin y dotar a esa búsqueda de un sentido, o, mejor, de una apariencia de sentido a través del progreso en la precisión de los instrumentos al servicio del método experimental. Lo que la ciencia experimental no puede confirmar a través del método experimental es una verdad como la de que el universo es infinito, porque aun suponiendo que llegase alguna vez a confirmarla, la infinitud del universo sería sólo una verdad provisional, sujeta a la recurrente refutación por la que el método se afirma como verdad última de la ciencia experimental. Si la refutación de que el universo es infinito se produjera, la ciencia experimental regresaría a la contradicción inicial entre la

necesidad de ser concebida como una búsqueda sin fin y la necesidad de establecer un fin para el progreso. Pero si la refutación no se produjera, entonces el método experimental habría proporcionado, no una verdad provisional, sino una verdad última, y esta verdad última, la verdad de que el universo es infinito, destronaría como verdad al método experimental, con lo que éste quedaría invalidado para ratificar la afirmación de que el universo es infinito, y, en último extremo, para ratificar cualquier afirmación, ni provisional ni definitiva. La aceptación de que toda verdad proporcionada por el método experimental es provisional, de manera que sólo el método se afirma como verdad última, hace que la ciencia experimental quede encadenada como saber al método experimental, porque es el método experimental el que le proporciona, no ya las verdades provisionales que aporta al conocimiento, sino la instancia exterior de la que obtener el veredicto acerca de la verdad**.** Concebir la ciencia experimental como búsqueda sin fin, mantener indefinidamente abierto el horizonte del conocimiento que puede proporcionar al hombre, aunque para hacerlo sea preciso afirmar la infinitud del universo, aparece entonces como lo que es: un intento desesperado de poner a resguardo de las verdades provisionales la verdad última que encarna el método, proyectándolo hacia la eternidad, sacralizándolo. Al igual que la teología con respecto a la Escritura, la sacralización del método es la vía por la que la ciencia experimental intenta escapar de la implacable aporía por la que, si interpreta el conocimiento como reconocimiento, deroga el dualismo radical entre el sujeto y el objeto, y si lo interpreta como descubrimiento, priva a la búsqueda de cualquier motivo para emprenderla y de cualquier sentido para conducirla.

La confusión entre el progreso en la precisión de los instrumentos al servicio del método experimental y el progreso en el conocimiento que proporciona la ciencia tiene, con todo, una consecuencia trascendental, con implicaciones en la relación entre el sujeto y el conocimiento, entre el hombre y la ciencia. Pese a la confusión entre uno y otro progreso a la que conduce la ciencia experimental, el fenómeno que en realidad acontece no es que el conocimiento de la verdad última del universo dependa del progreso en la precisión de los instrumentos al servicio del método experimental, sino que el progreso en la precisión de los instrumentos viene a avalar la

tautología asimétrica con la que la ciencia experimental dota de una apariencia de sentido a la sucesión de las verdades provisionales que proporciona el método experimental, afirmando recurrentemente diversas variantes de *este* Uno es *lo* Uno. Las dificultades que encuentra la ciencia experimental para desembarazarse conceptualmente de la técnica, esto es, del progreso en la precisión de los instrumentos al servicio del método experimental, tiene que ver con el hecho de que, al concebirse como búsqueda sin fin, la técnica es el último recurso disponible para establecer la definición del criterio de verdad, y, a partir de él, dotar de una apariencia de sentido a la ciencia experimental. Los instrumentos al servicio del método experimental parecen entonces adquirir vida propia, independizarse del hombre e independizar bajo el mismo impulso la ciencia experimental, algo así como si un caballo se alimentase de su propio galope, según la imagen de Elias Canetti, y colocase al hombre como espectador de su carrera, a veces complacido, a veces horrorizado, y, en cualquier caso, siempre impotente. La melancolía que embarga al hombre cuando toma conciencia de ese galope, de esa súbita independencia de la ciencia experimental, causante de la sombría ambigüedad del progreso como proceso incontrolado, es resultado de hacer depender de una tautología asimétrica la apariencia de sentido del que la ciencia experimental dota a la sucesión de las verdades provisionales proporcionadas por el método experimental. La tautología que, evocando la afirmación de que *este* Uno es *lo* Uno, permite colocar la meta del conocimiento y del saber en el punto al que el hombre ha llegado, no porque sea el punto final, sino sólo porque es el punto al que ha llegado.

La resignada abdicación de la ciencia experimental en favor del método y de la técnica a la hora de definir el criterio de verdad no es accidental, sino que responde a la forma en la que se condena a concebir el saber a raíz del «cogito», desgarrándolo entre dos monismos simultáneos, entre el monismo de la mente que es sólo mente y el de una materia que es sólo materia. Puesto que para la ciencia experimental es necesario establecer una radical distinción entre el sujeto y el objeto de conocimiento, el conocimiento que está en condiciones de proporcionar no es ni puede ser reconocimiento como sugería Sócrates, porque lo que la ciencia experimental rechaza contemplar es el sujeto que se dispone a conocer. La consecuencia de que se aferre a este

concepto de saber es que, al desembarazarse del sujeto, se priva de cualquier posibilidad de admitir un conocimiento previo del objeto. Pero se priva, no porque rechace de antemano la existencia de ese conocimiento previo, sino porque lo que se niega a tomar en consideración para no traicionar el concepto de saber al que se aferra es el sujeto que conoce antes de reconocer, es el sujeto que, de acuerdo con la metáfora de sir Arthur Eddington, investiga las huellas que él mismo va dejando en las playas de lo desconocido en las que se ha aventurado a través del lenguaje narrativo posterior al «cogito». Las verdades provisionales de la ciencia experimental que se suceden para afirmar la verdad en singular que encarna el método aparecen entonces como descubrimientos, no porque en realidad lo sean, sino porque al apartar al sujeto del campo de visión, la ciencia experimental se condena a concebir esas verdades provisionales como respuestas para las que nadie ha formulado la pregunta, como hallazgos impredecibles, no porque nadie los busque, sino porque, por así decir, están ahí desde la eternidad, a la espera de que alguien los encuentre.

VI

La concepción de la ciencia experimental como un monismo de la mente simultáneo a un monismo de la materia plantea el problema de la relación entre uno y otro, puesto que sin dilucidar esa relación, o bien el conocimiento queda suspendido del vacío, o bien la materia es incognoscible. Lejos de simplificar el problema, la teoría aristotélica de la verdad lo complica. Pero lo complica, no porque exija definir el concepto de realidad, sino porque obliga a reconsiderar el objeto de conocimiento de la ciencia experimental. Para Karl Popper, la ciencia no trata de la realidad sino de las teorías científicas acerca de ella, un giro equivalente al de Heidegger con respecto a la filosofía. Donde Heidegger afirma que la filosofía no se ocupa de la pregunta por el ser, sino de la pregunta por la pregunta por el ser, Popper sostiene que la ciencia experimental no trata de la realidad, sino de las teorías de la realidad, de manera que lo que hace que un conocimiento sea científico no es que las teorías originarias sean verdaderas o falsas, sino que sean científicas. De no

ser científicas estas teorías, la totalidad del edificio que levanta Popper a partir de la teoría aristotélica de la verdad se viene abajo, y de ahí la necesidad de establecer un criterio de demarcación que, como la refutabilidad, permita distinguir las teorías científicas de las que no lo son. Porque una teoría que no pueda ser considerada científica a través de un criterio de demarcación, o bien es un acto de fe, o bien se trata de una afirmación que «carece de realidad», como las observaciones de monsieur Norpois, el diplomático que Proust incluye en la nómina de personajes de *À la recherche du temps perdu*. Siempre según Popper, esas dos alternativas representan la teología y la metafísica.

Los problemas que resuelve Popper al establecer que el objeto de la ciencia son las teorías de la realidad, no la realidad, son equivalentes a los que solventa Heidegger al definir la filosofía como la pregunta por la pregunta por el ser. En particular, el problema de la acumulación ordenada del conocimiento, a través de la que el hombre se transforma de mendigo del saber en soberano del saber. Gracias a la autorreferencialidad que tanto Heidegger como Popper imponen a sus respectivas búsquedas, herederas en ambos casos de la tautología de Parménides, el progreso parece quedar desvinculado de cualquier fin ajeno al propio progresar, y de ahí que puedan eximirse de proporcionar una indicación del fin del progreso, tanto en el sentido de propósito como en el de final. Pero es en este punto donde lo que es válido para la definición de filosofía que establece Heidegger deja de serlo para la definición de ciencia que defiende Popper, precisamente porque el monismo, o, en su caso, el dualismo, son problemas filosóficos a dilucidar. Para la ciencia experimental, por el contrario, la afirmación del monismo de la mente y el monismo de la materia es su fundamento, y, como tal fundamento, no puede ser sometido a escrutinio de la propia ciencia sin precipitarse, como advierte Popper, en la metafísica. Se produce así la paradoja de que sólo excluyendo de la investigación científica el fundamento de la ciencia experimental se puede definir como científico el conocimiento que proporciona.

La posición de Popper acerca del objeto de conocimiento de la ciencia plantea la dificultad de explicar las causas por las que unas teorías son sustituidas por otras, si, como sostiene, la ciencia no trata de la realidad. De

acuerdo con el criterio de refutabilidad, basta con que un resultado de la experimentación contradiga una teoría para que la teoría deba ser descartada. Por lo general, la crítica a la refutabilidad se ha dirigido a determinar en qué sentido el resultado de un experimento debe ser considerado adverso para una teoría así como al hecho de si basta con que la teoría falle una única vez para que pueda ser descartada. A la primera de estas dos vías de crítica pertenece la idea de la incompatibilidad entre la teoría aristotélica de la verdad que está en la base del concepto de refutabilidad y el recurso al método estadístico. Esta incompatibilidad no se refiere, como parece sugerir Popper, a la relación entre los porcentajes en que una teoría arroja resultados que la confirman y resultados que exigen descartarla, sino al hecho de que, aun cuando un experimento arroje resultados que exigen descartarla, la teoría se confirma. Es decir, el método estadístico, como viene a decir Koyré, no proporciona argumentos ni para confirmar ni para rechazar una teoría; la decisión siempre queda en manos del científico, del observador. Esta falta de argumentos es lo que, por otra parte, da lugar a la segunda vía de crítica de la refutabilidad, seguida por Kuhn y Feyerabend. Mientras que Kuhn comparte con Popper el propósito de identificar el mecanismo por el que unas teorías son sustituidas por otras, si bien difiere en la concreción de ese mecanismo, Feyerabend pone en cuestión que la sustitución se ajuste a ninguna regularidad, a ningún mecanismo. El paradigma en el que Kuhn trata de enmarcar toda teoría, de modo que la sustitución no se produce tanto porque una teoría aislada sea refutada por el resultado de un experimento sino porque el experimento se enmarca en un paradigma distinto, desaparece por completo en la posición de Feyerabend. Para éste, una teoría es sustituida por otra a causa de un azar impredecible, de un *anything goes* del que ninguna fórmula, ninguna regularidad, ningún mecanismo puede dar cuenta.

Junto a estas dos vías de crítica a la refutabilidad habría que añadir una tercera, que es la que revela que, en la concepción autorreferencial de ciencia que defiende Popper, el progreso sólo se puede explicar desde fuera de la ciencia misma. Si la ciencia trata de las teorías sobre la realidad, no sobre la realidad, la experimentación a partir de la cual se podría sustituir una teoría por otra desborda el marco de las teorías e interpela directamente a la realidad. Es decir, la refutabilidad no puede ser considerada un concepto

científico a partir de la definición de ciencia que propone Popper. La respuesta de Popper a esta crítica consiste en devaluarla considerando que procede del ámbito de la metafísica, que él no sólo concibe como un saber distinto de la ciencia experimental, sino como un saber inferior. Pero por distintos que sean los ámbitos de la metafísica y de la ciencia, e incluso por inferior que pudiera ser el conocimiento que proporciona la metafísica, lo cierto es que Popper no puede autoeximirse de ofrecer alguna explicación acerca del fundamento de la ciencia. En concreto, de la afirmación simultánea del monismo de la mente y del monismo de la materia, así como de la relación entre ambos, si, al mismo tiempo, salta de uno a otro monismo según lo requiere el desarrollo de sus argumentos. Al establecer que el objeto de estudio de la ciencia no es la realidad, sino las teorías de la realidad, Popper está situando implícitamente su concepto de ciencia en el monismo de la mente. Pero, al sostener que unas teorías científicas son sustituidas por otras en virtud del principio de refutabilidad, lo que está haciendo es interferir el monismo de la mente desde el monismo de la materia. El reproche a Popper no es tanto que recurra a esa interferencia, sino que se exima de explicar las razones que le autorizan a llevarla a cabo. Porque si, como sostiene, esas razones pertenecen al dominio de la metafísica y no al de la ciencia, ello quiere decir que su concepto de ciencia no estará *científicamente* completo hasta que no resuelva la controversia metafísica, no que, una vez establecido, ese mismo concepto de ciencia le autorice a jugar con las cartas marcadas, absteniéndose en toda controversia que no sea científica.

VII

A su manera, Freud forma parte de los escritores que proceden a la rehabilitación del sujeto; pero forma parte no porque rechace la separación entre el sujeto y el objeto que sostiene la ciencia posterior al «cogito», sino porque lo que rechaza es que el sujeto en tanto que sujeto no pueda ser objeto de un conocimiento científico. Al rechazar el fundamento filosófico del doble monismo en el que se fundamenta la ciencia, los escritores que, como Freud, rehabilitan el sujeto sostienen que lo que no está al alcance de ningún

conocimiento, de ningún saber, es revelar una instancia exterior al hombre de la que obtener un veredicto acerca de la verdad: por exterior que parezca, las huellas del sujeto están siempre presentes. Freud admite, por el contrario, que la ciencia hace posible identificar la instancia exterior donde obtener el veredicto acerca de la verdad. Lo que rechaza es que esa instancia no pueda proporcionar un conocimiento científico del sujeto que acude a ella en busca de un veredicto. Salvo la superstición, nada impide, según Freud, que el método experimental pueda aplicarse sobre el sujeto en las mismas condiciones que sobre cualquier otro objeto. Pero no sobre el sujeto en tanto que materia, a fin de determinar el límite en el que la materia se transforma en mente o en espíritu, sino sobre el sujeto en tanto que sujeto que conoce, sobre el sujeto en cuanto psiquismo. Lo que Freud propone a través del psicoanálisis es dar la vuelta al método experimental como se da la vuelta a un guante, convirtiendo al hombre en objeto de conocimiento sin dejar de ser al mismo tiempo el sujeto que conoce.

La coincidencia entre el objeto y el sujeto a la que conduce la aplicación del método experimental sobre el sujeto coloca a Freud ante el problema de la tautología, es decir, ante el problema de la coincidencia entre el principio y el final del camino de sentido único que conduce de la pluralidad a la unidad. Puesto que en la ciencia posterior al «cogito» la existencia del sujeto se afirma a través del lenguaje racional, a través del «cogito», resulta redundante recurrir al lenguaje narrativo para afirmar la existencia de un sujeto que ha sido afirmado. Freud estima, por el contrario, que nada tiene de redundante recurrir al lenguaje narrativo de la ciencia para afirmar la existencia del sujeto, porque, al cual que ocurre con el argumento ontológico de san Anselmo con respecto a Dios, la afirmación de su existencia a través del lenguaje racional no equivale al conocimiento. El psicoanálisis, según lo concibe Freud, no sería la negación del concepto de ciencia experimental, sino una legítima extensión que lo liberaría de la arbitraria incongruencia de rechazar que el sujeto pueda formar parte del objeto de conocimiento con los mismos títulos que cualquier otro, así se trate de la biología o del sistema de los planetas. Gracias al psicoanálisis y al método psicoanalítico, el hombre, que tras el «cogito» se ha afirmado como sujeto a través del lenguaje racional y que se ha aventurado en el universo pertrechado de un nuevo lenguaje

narrativo en el que lo que se afirma es el objeto, se contempla a sí mismo aventurándose en el universo, él mismo reintegrado en el universo a los efectos de la ciencia, y sin perder por ello la condición de sujeto. Más que una carrera contra la propia sombra, que comienza en un punto y concluye en otro distinto, la desconcertante perspectiva que introduce Freud en la relación entre el lenguaje narrativo y el lenguaje racional posterior al «cogito» evoca la imagen de un caminante que se pone en marcha para darse alcance a sí mismo en el momento de ponerse en marcha. Esto es, el psicoanálisis se configura como un saber que conduce al sujeto hasta el punto exacto donde se encuentra el objeto, por más que este punto sea el mismo en el que se encuentra al emprender el camino.

Al sugerir que el psicoanálisis está en condiciones de rehabilitar el sujeto, no para rechazar por esta vía el doble monismo de la ciencia, sino para convertir al sujeto en objeto de su propio conocer, Freud se arriesga a precipitarse en la tautología que trataron de evitar Heráclito y los atomistas. El comienzo del camino de sentido único que permite recorrer el psicoanálisis coincide con el final, puesto que, como sucede con la afirmación de sólo lo Uno es, el sujeto no puede avanzar ni retroceder porque el final del camino del saber coincide con el comienzo: es sujeto porque es en tanto que sujeto como contempla el objeto, y es objeto porque es en tanto que objeto como es contemplado por el sujeto. El riesgo al que se enfrenta entonces el psicoanálisis es el mismo que debió enfrentar Parménides, abolir la pluralidad que debe ser reducida a la unidad, pero no porque la identidad entre el lenguaje y el ser oculte la presencia del sujeto, sino porque convierte el camino del saber en una suerte de alucinación acerca del movimiento, puesto que en el mismo momento en que el sujeto se declara objeto de su propio conocimiento la distancia que lo separa del objeto se desvanece, como por arte de magia. De ahí que para hacer del psicoanálisis, no un instrumento útil para el saber, sino, sencillamente, un instrumento del saber, Freud necesite identificar un territorio, una extensión –Stefan Zweig habla, incluso, de «un continente»–, donde albergar la pluralidad que debe ser reducida a la unidad, porque sin ese territorio, sin esa extensión que habilite la existencia de una distancia entre el sujeto en tanto que sujeto y el sujeto en tanto que objeto, el psicoanálisis no podría formar parte de la ciencia. Pero no porque

no responda al concepto de ciencia elaborado tras el «cogito» o porque no cumpla con el criterio de la refutabilidad, sino porque rechaza la premisa imprescindible del saber: la existencia de una pluralidad susceptible de ser reducida a la unidad. Es en esta acuciante necesidad de restablecer una pluralidad susceptible de ser reducida a la unidad donde se encuentra en último extremo el origen de un concepto como el de inconsciente, cuya existencia depende de una hipótesis que no deriva de una observación directa del psiquismo del hombre –el inconsciente, afirma Freud, sólo puede conocerse a través de sus efectos–, sino de la estructura del concepto de saber al que Freud pretende mantenerse fiel, y que exige la inexorable existencia de una pluralidad susceptible de ser reducida a la unidad a través de un camino de sentido único.

El recurso a una hipótesis y a un concepto como el del inconsciente revela, sin embargo, un hecho al que ni Freud ni sus críticos parecen haber prestado suficiente atención; revela una vez más que lo indeterminado, que el *ápeiron* de Anaximandro, es imprescindible para el concepto de saber. El psicoanálisis, que había partido de la convicción de que es posible asomarse desde la ciencia experimental al sujeto en cuanto objeto de conocimiento, llega de inmediato a la conclusión de que debe establecer una frontera detrás de la que lo indeterminado encuentre refugio. Puesto que para el psicoanálisis el punto de partida y el punto de llegada son el mismo, Freud afirma, o, mejor, se ve obligado a afirmar, que la unidad constituida por el sujeto en tanto que sujeto presente en el punto de partida y el sujeto en tanto que objeto aguardando en el punto de llegada es sólo aparente, puesto que entre esos dos puntos se extiende un territorio incognoscible, y que es en ese territorio incognoscible donde reside la pluralidad. Una pluralidad sin duda olvidada, e, incluso, desfigurada por el sujeto a través de sueños, neurosis, lapsus y actos fallidos. Esta construcción argumental de la que se vale el psicoanálisis para convertir al sujeto en objeto de conocimiento del propio sujeto que conoce, identificando, no obstante, un espacio donde alojar la pluralidad que reducir a la unidad, no puede por menos que provocar una profunda alteración de la relación entre el lenguaje narrativo y el lenguaje racional establecida tras el «cogito». El conocimiento que proporciona el psicoanálisis en cuanto lenguaje narrativo propio de la ciencia, en cuanto lenguaje narrativo que

afirma la existencia del objeto y no la del sujeto, es un conocimiento que, a su vez, afirma la existencia del sujeto como sujeto, superponiendo inevitablemente en un solo lenguaje ambas afirmaciones, la afirmación del sujeto como objeto y la afirmación del sujeto como sujeto. El problema que genera esta superposición de la afirmación simultánea de la existencia del sujeto como sujeto y del sujeto como objeto es que el lenguaje narrativo del psicoanálisis acaba siendo también un lenguaje racional, de manera que cualquiera de los dos lenguajes afirman simultáneamente la existencia del sujeto y la del objeto, haciendo del psicoanálisis un saber sin límites, un saber indistinguible de cualquier otro saber que el hombre haya perseguido, puesto que no es posible caracterizarlo sólo como un saber estricto acerca del sujeto, sino como un saber que integra cuanto se relaciona con el sujeto, desde la razón al instinto, desde la acción a la representación del universo, desde la reminiscencia del pasado a la fantasía del porvenir. Si a raíz del armisticio con la teología la ciencia experimental se ve forzada a concebir el universo como la creación menos el hombre, el psicoanálisis, que se quiere parte de la ciencia, restablece en el concepto de inconsciente la unidad entre el hombre y el universo contemplado en la creación, en la medida en que el universo –el *ello*, como lo denomina Freud– está tan impreso en el psiquismo del hombre como lo está la conciencia de sí mismo.

Puesto que la ciencia experimental se aventura en el universo mediante un lenguaje narrativo que no afirma la existencia del sujeto sino la del objeto, el psicoanálisis, al definirse como ciencia, está obligado a asumir como propia la necesidad de recurrir al lenguaje narrativo que afirma la existencia del objeto y no la del sujeto para aventurarse en el inconsciente. Sólo que el lenguaje narrativo del que se vale el psicoanálisis es necesariamente un lenguaje ambiguo, puesto que, al haber disuelto el sujeto en el objeto, y viceversa, convierte el lenguaje narrativo de la ciencia, el lenguaje narrativo que afirma la existencia del objeto, en un nuevo lenguaje a la vez narrativo y racional que afirma simultáneamente la existencia del objeto y la del sujeto. Jean Starobinski advierte en *La relación crítica* la existencia de esa ambigüedad esencial en el lenguaje del psicoanálisis al señalar que «la literatura se convierte en proveedora de los paradigmas que explotará el vocabulario psicoanalítico», y al subrayar, acto seguido, la estrecha relación

de esos paradigmas, no sólo con «la descripción de los fenómenos» psíquicos, sino con «su propio descubrimiento», de forma que éste, el descubrimiento de los fenómenos psíquicos, «hubiera resultado imposible fuera del lenguaje figurado, del lenguaje mitológico». Starobinski habla de «lenguaje figurado» y «lenguaje mitológico» para referirse al lenguaje a la vez narrativo y racional del psicoanálisis, sugiriendo que el psicoanálisis es en último extremo una hermenéutica, una traducción desde el vocabulario y la sintaxis de los fenómenos psíquicos a un vocabulario y una sintaxis diferentes, en este caso la del lenguaje figurado y mitológico que proporciona la literatura. El vínculo que uniría el lenguaje de llegada de la traducción con el lenguaje de partida que representan los fenómenos psíquicos –los sueños, las neurosis, los lapsus, los actos fallidos– sería la consideración del mito, o, en general, del texto literario que contiene el mito, como arquetipo de la pluralidad de manifestaciones biográficas que se observa en los individuos y en su vida cotidiana.[21]

A efectos del objetivo que persigue Starobinski, el recurso al concepto de arquetipo para explicar el vínculo entre el texto literario que contiene el mito y los fenómenos psíquicos que constituyen el objeto del psicoanálisis es suficiente. No lo es, en cambio, a efectos de la prolongada controversia acerca de si el psicoanálisis forma parte o no de la ciencia. El concepto de arquetipo remite inequívocamente a la filosofía de Sócrates, para la que la pluralidad del universo es resultado de una degradación de la unidad perfecta que reina en el mundo de las Ideas. En virtud de esta implícita remisión, el recurso al concepto de arquetipo alimenta un equívoco acerca del método psicoanalítico que está en el origen de la ruptura entre Freud y Carl Jung, durante unos años su discípulo más prometedor. El arquetipo en la filosofía de Sócrates pone en relación la imperfecta realidad de los objetos y de la experiencia del hombre con el mundo de las Ideas, mientras que en el método psicoanalítico los mitos contenidos en obras literarias de los que se sirve Freud para *descubrir* y *describir* los comportamientos psíquicos no son arquetipos porque pongan en relación estos comportamientos y un mundo en el que se encuentra la idea perfecta de la que serían sólo un reflejo. Antes por el contrario, son arquetipos con respecto a otras obras literarias, a otros mitos que dan cuenta de comportamientos semejantes. Edipo es el arquetipo del

complejo que Freud considera causa de algunas neurosis, no porque esas neurosis sean una degradación de la idea perfecta del incesto según la refleja Sófocles, sino porque, entre todas las obras literarias que abordan el incesto, Freud establece que el Edipo de Sófocles constituye la idea perfecta. Dicho en otros términos, es un arquetipo, no porque todos los incestos que se cometen constituyan una degradación del incesto del Edipo de Sófocles, sino porque, de todas las obras literarias que tratan del incesto, la de Sófocles debe ser adoptada como la idea perfecta, como el arquetipo del incesto.

La preferencia de Freud por el Edipo de Sófocles, y, en general, por los mitos procedentes de obras literarias de la Grecia antigua, no responde únicamente a razones estéticas, siempre aureoladas por una arbitrariedad que inclina las preferencias del gusto en una u otra dirección, incompatible con la ciencia desde el momento en que el gusto delata las huellas del sujeto en unas playas que deberían ser las de lo desconocido. Puesto que, como observa Starobinski, los mitos que Freud toma prestados de las obras literarias sirven simultáneamente para descubrir y para describir los comportamientos psíquicos, si, en lugar de recurrir a Sófocles y a la literatura de la Grecia antigua, Freud se hubiera servido de obras de otros autores que no hubieran adquirido la condición de clásicos, y que, por este motivo, no formaran parte de la nómina de los escritores incontestables, esas obras no estarían en condiciones de representar un baluarte frente a los críticos del psicoanálisis tan sólido como las escogidas por Freud. Remitiendo el descubrimiento y la descripción de los comportamientos psíquicos a una obra clásica, Freud establece un subrepticio *quid pro quo* por el que impregna de clasicismo, de incontestabilidad, el descubrimiento y la descripción de esos comportamientos. El *quid pro quo* se consolida, además, si se toma en consideración la manera en la que el siglo XIX contempla el arte y la literatura de la Grecia antigua. Identificando a través de una metáfora antropomórfica los resultados del progreso con la madurez de las culturas, las civilizaciones o los pueblos, la Grecia antigua aparece, en expresión de Marx, como la «infancia de la humanidad», a la que todas las épocas posteriores contemplan con la condescendencia con la que el adulto se entretiene mirando el juego de los niños. Sin desmentirla, Freud concede a la metáfora antropomórfica detrás de esta visión de la Grecia antigua una utilidad diferente y estrechamente

relacionada con las hipótesis que establece el psicoanálisis. Puesto que el psicoanálisis afirma que el comportamiento psíquico de los individuos se forja en la infancia, y, puesto que, según la visión establecida en el siglo XIX de la que Marx es sólo un portavoz, la Grecia clásica donde Freud va a buscar los mitos de los que se nutre el psicoanálisis constituye la «infancia de la humanidad», la simple existencia de esos mitos –mitos como Edipo o Electra– puede ser interpretada como una implícita ratificación de las hipótesis del psicoanálisis acerca de la infancia del individuo.

El lenguaje narrativo de las obras literarias en las que Freud va a buscar los mitos sobre los que construir el lenguaje psicoanalítico es abordado como si fuera un lenguaje racional, de manera que *Edipo, rey* no afirma al autor, no afirma a Sófocles, sino que afirma la existencia de un objeto del que Sófocles es tan sólo el ventrílocuo. Más que una obra suya, más que una criatura de su genio y de su libre arbitrio, *Edipo, rey* vendría a ser algo así como el veredicto que una instancia exterior al hombre –o si no exterior en este caso, sí al menos indisponible para él, como es el inconsciente– habría dictado requerida por el método psicoanalítico, ratificando la hipótesis de que todo individuo desea durante la infancia yacer con su madre y dar muerte a su padre. Desde la perspectiva del psicoanálisis el argumento del mito no es, sin más, un argumento, una narración en la que cada uno de los elementos que la componen podría haber sido distinto de haberlo decidido su autor –Sófocles en este caso–, sino que se transforma en una ley que, aventurándose en el inconsciente, permite reducir a la unidad la pluralidad de los sucesos biográficos y la de los síntomas que puede adoptar la neurosis. Sófocles no es un autor sino una prueba, no un dramaturgo sino el fundamento de una ciencia que, como el psicoanálisis, se quiere tributaria del concepto de ciencia propiciado por el «cogito».

La importancia que Freud concede a la libido, a lo que en sus escritos teóricos denomina la «hipótesis sexual», procede, como él mismo reconoce, del autoanálisis al que se somete durante los años previos a la redacción de *La interpretación de los sueños,* del que va dejando un minucioso reflejo en la correspondencia con Wilhelm Fliess. Pero Freud no tarda en hacer de la «hipótesis sexual» el núcleo, no sólo central, sino irrenunciable del psicoanálisis. Sin la previa aceptación de la «hipótesis sexual», sostendrá

Freud, la viabilidad del psicoanálisis como ciencia queda comprometida. La numantina resistencia de Freud a interrogarse sobre el alcance que concede a la «hipótesis sexual» a pesar de reconocer que es sólo eso, una hipótesis, entra sin duda en contradicción con la manera en la que procede la ciencia posterior al «cogito». Si el psicoanálisis es una variante del método experimental, según pretende Freud, la «hipótesis sexual» debería ser considerada como una verdad provisional, vigente mientras el propio psicoanálisis no revele otra verdad. Freud, por el contrario, hace depender de la «hipótesis sexual» la validez del psicoanálisis como instrumento para acceder al psiquismo del hombre, así como la posibilidad misma de que forme parte de la ciencia experimental. Más que una violación del método experimental se trata de una completa inversión, algo así como si la física, lejos de considerar la ley de la gravedad como una hipótesis que da cuenta de por qué un objeto cae desde la torre y por qué los astros parecen suspendidos en el firmamento, hiciera de ella el fundamento último de la pertenencia de la física al ámbito de la ciencia experimental y de su eficacia como instrumento para acceder al conocimiento del universo. La inversión es tan manifiesta en el caso de la «hipótesis sexual», y, por lo demás, tan exacta, tan milimétricamente replicada sobre el modelo del método experimental, que es difícil conformarse con la arbitrariedad, o con la autobiografía, como explicación de la numantina resistencia de Freud a abandonarla.

En realidad, la necesidad de identificar un camino de sentido único que conduzca desde la pluralidad a la unidad a la que se enfrenta Freud una vez que disuelve el sujeto en el objeto de conocimiento, y viceversa, no le deja más alternativa que reconsiderar los términos en los que los presocráticos definieron el concepto de saber. Al disolver el sujeto en el objeto, Freud se condena a emprender el camino del saber desde la unidad que afirma Parménides, no desde la pluralidad que admiten Heráclito y los atomistas. Y partir de la unidad, no de la pluralidad, implica inexorablemente la imposibilidad del movimiento, la imposibilidad del saber en los términos en los que lo definen los presocráticos, como un camino de sentido único que conduce de la pluralidad a la unidad. Lo que Freud propone entonces es invertir el sentido y recorrer el camino desde la unidad a la pluralidad, de manera que, al existir un camino, así sea un camino que va de la unidad a la

pluralidad, no de la pluralidad a la unidad, el psicoanálisis adquiere carta de naturaleza como saber.

La inversión del sentido en el que el psicoanálisis recorre el camino del saber con respecto al sentido en el que, de acuerdo con la definición invariable desde los presocráticos, lo recorren la filosofía, la teología y la ciencia experimental, permite contemplar desde una perspectiva nueva la numantina resistencia de Freud a interrogarse sobre la validez de la «hipótesis sexual», así como sobre la dependencia que establece entre la aceptación de la «hipótesis sexual» y la validez del psicoanálisis. Al establecer el sujeto como objeto de conocimiento, Freud se enfrenta al problema de tener que afirmar y desmentir al mismo tiempo la distinción entre el sujeto y el objeto sobre la que se construye la ciencia posterior al «cogito»; desmentir la distinción por cuanto el objeto de conocimiento en el que se aventura el sujeto es el sujeto mismo, afirmarla por cuanto el conocimiento al que aspira el sujeto es conocimiento del sujeto, no del objeto. Ese afirmar y desmentir simultáneamente la distinción entre el sujeto y el objeto, que es tanto como afirmar y desmentir el doble monismo en el que se fundamenta la ciencia experimental, impide que el psicoanálisis pueda ofrecer garantías de que el conocimiento que obtiene sea un inequívoco conocimiento del sujeto acerca del sujeto, puesto que el sujeto se transforma en el objeto tan pronto inicia la búsqueda. Sólo puede ofrecerlas si, como sugiere Freud mediante la «hipótesis sexual», incluso transformado en objeto, el sujeto del psicoanálisis conserva rasgos singulares cuyo conocimiento remiten inequívocamente a él, descartando que sea conocimiento de un objeto más amplio que el propio sujeto, puesto que es conocimiento referido a rasgos que en ningún caso pertenecen ni podrán nunca pertenecer a otro objeto.

Cuando Jung sostiene que en el psiquismo del sujeto operan imágenes y representaciones determinadas socialmente, es decir, operan arquetipos en el sentido en el que recurre a este concepto Starobinski, lo que está haciendo, según Freud, es poner en peligro esa especie de inmanencia del conocimiento del sujeto de la que es preciso dotar al psicoanálisis mediante la «hipótesis sexual»; una especie de inmanencia que trata de ofrecer garantías de que, aun disuelto el sujeto en el objeto, aun afirmada y desmentida simultáneamente la distinción entre el sujeto y el objeto por el psicoanálisis, el conocimiento que

éste proporciona se refiere inequívocamente al sujeto por referirse a un rasgo que pertenece, también inequívocamente, a él y sólo a él. En la perspectiva de Freud, los arquetipos de Jung traicionan esa inmanencia del conocimiento del sujeto que proporciona el psicoanálisis al recurrir a imágenes y representaciones determinadas socialmente, adentrándose en una zona gris donde el conocimiento del sujeto en tanto que objeto se mezcla con el conocimiento de un objeto diferente del que deberán ocuparse otras ciencias. Para Freud, la aceptación de la «hipótesis sexual» proporciona la más incontestable garantía de que todo conocimiento proporcionado por el psicoanálisis es conocimiento del sujeto y no de la zona gris hacia la que señala Jung. Aun disuelto en el objeto, el sujeto conserva, gracias a la sexualidad, un rasgo que le pertenece inequívocamente. Por pertenecer inequívocamente al sujeto, ese rasgo permite a Freud ofrecer la garantía de que el conocimiento que proporciona el psicoanálisis es conocimiento del sujeto, por más que se disuelva en un objeto que lo incluye tanto a él como al universo, mediante las imágenes y representaciones determinadas socialmente a las que se refiere Jung. Aventurarse en el inconsciente, sostiene Freud, permite obtener un conocimiento científico del sujeto, por más que en esa extensión, en ese territorio, o, en fin, en ese continente, aparezcan mezcladas con el rasgo específico del sujeto convertido en objeto de conocimiento, con ese rasgo definido como «hipótesis sexual», imágenes que nada tienen que ver con él, sino con el universo que le rodea y que le permite tomar conciencia de sí. Esta amalgama de rasgos propios del sujeto con rasgos del universo exterior es posible porque lo que el psicoanálisis lleva a cabo no es sólo una violenta ruptura del armisticio entre la teología y la ciencia experimental, sino algo más desconcertante para ambos saberes: Freud describe el inconsciente como un reflejo simétrico y secularizado de la creación, donde el hombre y el universo –el *yo* y el *ello,* en terminología psicoanalítica– vuelven a aparecer unidos en el interior de un mismo concepto.

Partiendo de la teoría aristotélica de la verdad, Freud es acusado de caer del lado del irracionalismo y del relativismo, lo mismo que Charles S. Pierce, Nietzsche o los físicos que se adscriben a la mecánica cuántica, y de ahí que todos ellos compartan la crítica de autores como Popper o Karl Jaspers. Pero

dejando de lado la cuestión de si las posiciones filosóficas y científicas que mantienen unos y otros pueden ser contabilizadas o no en las filas del irracionalismo y el relativismo, lo cierto es que existe una irreductible diferencia entre el psicoanálisis y el resto de las doctrinas que suelen recibir esa consideración. Pierce, Nietzsche y los físicos que se adscriben a la mecánica cuántica rechazan la dualidad entre el sujeto y el objeto, razón por la cual no pueden admitir la existencia de una instancia exterior a la que acudir en busca de un veredicto acerca de la verdad. El psicoanálisis, por el contrario, mantiene la dualidad entre el sujeto y el objeto, sólo que, a diferencia de quienes defienden la teoría aristotélica de la verdad, afirma que es posible el conocimiento científico del sujeto en tanto que sujeto. Es decir, Freud no rehabilita el sujeto en el mismo sentido en el que lo hacen Pierce, Nietzsche y los físicos que se adscriben a la mecánica cuántica, sino que lo convierte en objeto a fin de someterlo a un escrutinio científico de sí mismo. No es que las huellas del sujeto aparezcan en el objeto, como sostiene sir Arthur Eddington recurriendo a la metáfora de las playas de lo desconocido, sino que la totalidad del objeto es sujeto. La ventana sin límites sobre lo Uno que perfila la filosofía de Parménides que inspira tanto a Freud como a algunos de sus críticos no se abre sobre el paisaje, sino simultáneamente sobre el paisaje y el espectador, y el inconsciente aparece entonces como el único punto de vista capaz de garantizar esa simultaneidad, y, a su vez, la «hipótesis sexual» como el único procedimiento para distinguir, dentro del inconsciente, el conocimiento que se refiere al paisaje del que se refiere al espectador. Pero una hipótesis que no se establece desde la ciencia, sino que se erige en su condición, es un precio demasiado alto para el saber. Freud, a diferencia de Jung, decide pagarlo a fin de que el psicoanálisis pueda inscribirse en la tradición retrospectiva que une el concepto de ciencia establecido tras el «cogito» con la filosofía de Parménides. El resultado es que, pese a todo, la condición científica del psicoanálisis que Freud buscará con determinación hasta el fin de sus días permanecerá siempre en entredicho.

16. Aunque tradicionalmente al idealismo se le haya opuesto el materialismo, tal vez el materialismo no represente el polo más extremo del monismo que niega la existencia del espíritu, sino el nihilismo. El materialismo defendería frente al nihilismo y frente al idealismo que, una vez encendida, la luz de la bengala no se extingue, o bien que, aunque la luz se extinga, la bengala se enciende tantas cuantas veces el hombre se interrogue por el universo.

17. León Chestov inicia la reflexión acerca de Dios en *Le pouvoir des clés* tomando implícitamente partido por Leibniz al decir que si su existencia «pudiera ser deducida de los hechos, no habría ninguna necesidad de la fe, y podríamos conformarnos con la ciencia». Este razonamiento es el que, en última instancia, fundamenta, sin decirlo, la desconfianza de la teología frente a Descartes.

18. La reordenación de las disciplinas que provoca el «cogito» desplaza a la medicina desde el ámbito de las ciencias que se apoyan en la autoridad, como la filosofía o la teología, hacia el de la ciencia experimental, en el que hasta el siglo XVI se contabilizaba a la magia y la astrología, debido a que basaban su conocimiento en la observación de las vísceras de los animales muertos o de los planetas; es decir, en datos proporcionados por los sentidos. Ello significa que, ante los síntomas de un mal, el médico no debe buscar en la obra de Aristóteles o de Galeno la descripción con la que se corresponden y aplicar a continuación el remedio que prescriben estos autores, sino analizar al enfermo caso por caso. A raíz de este desplazamiento hacia la ciencia experimental, la teología comenzará a mantener hacia la medicina una actitud de sospecha y de resistencia que sólo irá cediendo en función del éxito de los resultados en la curación de las enfermedades, aunque a regañadientes. En nombre de la ética y la moral, la teología ha ido sucesivamente condenando las transfusiones de sangre, los trasplantes de órganos, la inseminación artificial o las manipulaciones genéticas, además de la intervención directa sobre el final de la vida, como el aborto o la eutanasia.

19. Calificar una hipótesis como metafísica, es decir, como hipótesis que se elabora sin respetar el método, es para la ciencia experimental lo equivalente del pecado para la teología.

20. Esta dificultad es la que está detrás de la controversia entre Karl Popper, Thomas Kuhn y Paul Feyerabend. Mientras que, como se analizará un poco más adelante, Popper explica el sentido de la ciencia a través de la refutabilidad, esto es, a través de que un experimento negativo debe dar lugar a la sustitución de una teoría, Kuhn recurre a la necesidad de que exista, además, un cambio de paradigma científico, mientras que Feyerabend, por su parte, constata un impredecible *anything goes*.

21. Jean Starobinski: *La relation critique*; Gallimard, París, 2001, pp. 306 y 316.

TERCERA PARTE

Los poderes de la intrascendencia

La verdad de este mundo

La verdad para Nietzsche es una manifestación de la voluntad de poder dirigida a fundar algún género de orden, valiéndose de «una designación de las cosas uniformemente válida y obligatoria» y de un uso del lenguaje como «poder legislativo», encargado de establecer «el contraste entre verdad y mentira».[22] El hombre –prosigue Nietzsche– se conforma con celebrar «las consecuencias agradables de la verdad, aquellas que mantienen la vida», mostrándose, en cambio, «indiferente al conocimiento puro y sin consecuencias e incluso hostil frente a las verdades susceptibles de efectos perjudiciales o destructivos». La filosofía que él propone es, por el contrario, la que se fija en el «conocimiento puro y sin consecuencias», una filosofía que, en lugar de declararse hostil «frente a las verdades de efectos perjudiciales y destructivos», no retrocede ante los destellos con los que esos efectos se presentan. Resulta sin duda confortable resignarse ante el orden que proporciona la verdad, esto es, ante esa «hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, y, en resumidas cuentas, esa suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente, y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes». Pero lo que sucede es que, al resignarse ante el orden que fundamenta la verdad, el hombre se condena a confundir la virtud de «ser veraz», con el hábito de «utilizar las metáforas usuales», y más aún, de «mentir borreguilmente, de acuerdo con un estilo vinculante para todos».

Más allá del transfondo hobbesiano, el concepto de verdad que defiende Nietzsche pone en entredicho la existencia de la instancia exterior que resulta imprescindible en la teoría aristotélica, y de la que tampoco se deshace el «cogito» formulado por Descartes. En la teoría aristotélica, el hombre demanda del tribunal del universo un veredicto acerca de la verdad. El «cogito», por su parte, no demanda un veredicto, sino que afirma taxativamente la legitimidad del hombre para demandarlo: al sostener que el

pensar es la prueba incontestable de la existencia, admite de manera implícita que, puesto que existe el interrogador, deben de existir tanto la interrogación como lo interrogado. En la interpretación idealista del «cogito» que desarrollará hasta sus últimas consecuencias Berkeley, la legitimidad del hombre como interrogador se extiende también a la interrogación y a lo interrogado, de modo que es imposible demostrar su existencia más allá de la del interrogador: *esse est percipere*. Nietzsche parece situarse un paso más atrás, a la luz de una evolución en la que el saber, como las bestias que accionan una noria, parece avanzar porque, fiel a la condena que obliga a rechazar invariablemente la herencia recibida, se limita a cambiar el nombre de los viejos conceptos para presentarlos como conceptos nuevos. Para Nietzsche, la ciencia no proporciona ninguna verdad diferente de las de la filosofía o la teología, no hace del hombre un aventurero en los confines de un universo *objetivo*, del que, gracias al método experimental, regresa con noticias que conforman el conocimiento. Más que la aventura inspirada por la búsqueda y descubrimiento de la verdad, la ciencia, para Nietzsche, es la farsa, el ritual que el hombre ejecuta para proclamar como verdad lo que está previamente determinado que lo sea: «Si alguien esconde una cosa detrás de una zarza –escribe en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, un fragmento póstumo publicado en 1903–, a continuación la busca en ese mismo sitio y, además, la encuentra, no hay mucho de que vanagloriarse en esa búsqueda y ese descubrimiento; sin embargo, esto es lo que sucede con la búsqueda y descubrimiento de la «verdad» dentro del recinto de la razón». La imagen con la que ilustra el concepto de verdad como respuesta implícitamente determinada en la pregunta que el sujeto dirige al objeto de conocimiento suscita el núcleo esencial de los problemas sobre los que Nietzsche construye su filosofía, desafiando el orden establecido tras el «cogito». En primer lugar, los conceptos de sujeto y de objeto son devaluados, puesto que, lejos de preexistir a la búsqueda de la verdad, es la búsqueda de la verdad –es, en definitiva, la pregunta por el ser– la que los crea como una función dependiente de la noción misma de búsqueda. Para Nietzsche, no es que por un lado exista el objeto y por otro el sujeto, de manera que, cediendo a una inexplicable curiosidad, éste se lance a tomar conocimiento de aquél; tampoco la curiosidad es curiosidad. Sujeto, objeto,

búsqueda y verdad son, por el contrario, funciones interrelacionadas, peones de brega a los que recurren la fuerza y el poder para mantenerse en una discreta y confortable penumbra desde la que actuar sin ser vistos. Es él, el poder, el que efectivamente acciona esos peones, pero la penumbra en la que se mantiene permite que pueda presentarlos como realidades independientes, objetivas, ajenas a cualquier voluntad. Si el pensar es la prueba incontestable de la existencia del sujeto, viene a decir Nietzsche, es porque la cosa que el hombre ha escondido en la zarza es, precisamente, el sujeto. Que, además de demostrar la existencia del sujeto, el «cogito» demuestre la de la interrogación y la de lo interrogado, según entiende Berkeley, es una consecuencia intrascendente para Nietzsche, un acertijo en el que lo que se sigue olvidando es el ritual con el que, para demostrar la existencia de la interrogación y de lo interrogado, es preciso que se escondan previamente.

I

La distancia desde la que Nietzsche contempla la historia de la filosofía, ese paso atrás desde el que observa el ritual con el que el hombre imagina demostrar la existencia del interrogador, de la interrogación o de lo interrogado, le permite advertir un problema de naturaleza distinta. Se trata del problema de dilucidar por qué el hombre esconde en la zarza unas cosas y no otras, por qué establece la frontera de lo indeterminado en un lugar y no en otro, de tal forma que el ritual de buscar lo que previamente se ha escondido es una farsa y no otra, la farsa de demostrar la existencia del sujeto o la farsa de demostrar la del objeto, la farsa de interpelar a Dios para que conceda al hombre una prueba de si es o no es el creador, la farsa de demandar al universo un veredicto acerca de si la ley de la gravedad es o no es la causa de que los astros parezcan suspendidos en el firmamento y los objetos caigan de la torre. Sujeto, objeto, Dios, ley de la gravedad, incluso existencia e inexistencia, son para Nietzsche conceptos, simples conceptos, y los conceptos son resultado de una operación en la que el hombre vuelve a esconder algo en una zarza. «Toda palabra –escribe– se convierte de manera inmediata en concepto en tanto que justamente no ha de servir para la

experiencia singular y completamente individualizada a la que debe su origen, por ejemplo, un recuerdo, sino que debe encajar al mismo tiempo con innumerables experiencias, por así decir, más o menos similares, jamás idénticas estrictamente hablando.» Es esa «omisión de lo individual y de lo real» la operación que permite formular el concepto, y en esa operación el problema que interesa a Nietzsche es por qué se omiten unos rasgos de lo individual y no otros, unas perspectivas y no otras. Y le interesa, además, quién lo hace y de qué instrumentos se vale para hacerlo.

La visión hobbesiana del hombre desde la que Nietzsche emprende su reflexión sólo puede conducir a una respuesta: detrás de la selección de rasgos sobre la que se construyen los conceptos no se esconde otra cosa que la fuerza, y, en concomitancia con ella, la voluntad de poder. La verdad no es entonces el inapelable veredicto de ninguna instancia exterior al hombre, sino el concepto, el «columbario» de conceptos, según su ilustrativa expresión, entretejidos unos con otros hasta componer una representación del universo, que el más fuerte impone a los más débiles como afirmación y garantía de su poder, convirtiéndola en ortodoxia. La verdad que la tradición aristotélica relaciona con la bondad y con la belleza se transforma a tenor de la ruptura que lleva a cabo Nietzsche en el embeleco que alcanza apenas a ocultar la brutalidad y la pestilencia de las sentinas donde se desarrollan las luchas de poder. Las resonancias épicas de la visión hobbesiana a la que se adhiere Nietzsche han hecho perder de vista que, en realidad, esa visión está sólo accidentalmente superpuesta al núcleo más sustantivo de su filosofía, que se limita a sostener que el recurso a la trascendencia para resolver los problemas filosóficos –problemas como Dios, la verdad, el conocimiento–, es sólo un artificio con el que el hombre trata de explicarse lo que es a partir de lo que no es, la afirmación a partir de la negación, el universo a partir de la representación. La solución a esos problemas se encuentra, entiende Nietzsche, en una inmanencia de la que el hombre no puede escapar aunque lo quiera, en un ámbito humano, demasiado humano, que está obligado a aceptar si se propone, según proclama, posibilitar el saber.

El otro camino, el camino de la trascendencia, es el que, según recuerda Nietzsche, conduce a verdades con cuyas confortables consecuencias el hombre podría conformarse si el precio exigido no fuera tan alto. En

concreto, si no fuera el precio de la propia negación, el precio de consagrar como virtudes lo que no son más que claudicaciones y renuncias. Esa consagración de las claudicaciones y las renuncias como virtudes es la astuta operación que lleva más lejos que ninguna otra doctrina el cristianismo, contra el que Nietzsche dirige tumultuosas diatribas. El cristianismo, sostiene invariablemente desde *El nacimiento de la tragedia*, consagra como modelo de vida aquel en el que el hombre reprime en sí mismo cuanto hace de él precisamente un hombre. Los apetitos, la disposición a zanjar las controversias por la fuerza, el odio hacia cualquier semejante que represente un obstáculo a su saciedad, constituyen para Nietzsche la verdadera naturaleza del hombre. Frente a esta naturaleza, el cristianismo sugiere que el mejor hombre no es el que la afirma haciendo de su vida una perpetua satisfacción dionisíaca, sino el que la reprime, adecuándola a un ideal abstracto, y por abstracto, apolíneo, que opera como un lecho de Procusto frente a lo que el hombre ambiciona. La inversión de los valores implícita en esta sustitución de un ideal por otro, a través de la que el más débil impone las reglas al más fuerte, crea las condiciones para que una moral de siervos prevalezca sobre la que Nietzsche considera la de los señores.

Las controversias morales, e, incluso, políticas, acerca de las verdades de «efectos perjudiciales y destructivos» reveladas por la visión hobbesiana de Nietzsche han ocultado una concreta dimensión filosófica de su posición. Frente al «cogito» formulado por Descartes y su consecuente distinción entre sujeto y objeto –una distinción en la que el conocimiento se configura como una suerte de apropiación ideal del objeto por parte del sujeto, que confirma a uno y a otro como entes distintos–, Nietzsche aboga por una singular interrelación, y, en definitiva, por una singular unidad. La imagen del hombre escondiendo una cosa en una zarza para, a continuación, fingir que la busca y alzarla entre sus manos y adorarla como verdad una vez que decide poner fin al ritual del conocimiento y hacer como que la encuentra, sugiere que el objeto es, en realidad, una criatura del sujeto que, por así decir, se mantiene confinado en sí mismo, en su propio interrogar como prueba incontestable de su existencia. Lo que Nietzsche propone entonces es rescatar al sujeto del confinamiento en el que se halla tras el «cogito», y, de algún modo, hacerlo comparecer en el escenario donde se desarrolla el ritual del conocimiento,

desenmascarándolo como el oculto tramoyista de los fenómenos de cuya regularidad extrae leyes de las que responsabiliza a Dios o a la naturaleza o a la historia. Sin el hombre, sin el sujeto, viene a decir Nietzsche, no hay objeto, pero tampoco leyes, ni dioses, ni naturaleza, ni universo, ni conocimiento. Desde el momento en que el hombre comparece todo cobra sentido, pero no un sentido objetivo, trascendente, sino inexorablemente inmanente y antropomórfico, un sentido que el hombre construye o destruye por y para el hombre.

La rehabilitación del sujeto que lleva a cabo Nietzsche convierte su filosofía en un nuevo y altanero golpe sobre la mesa, en un martillazo, según su propia expresión, que obliga a reconsiderar algunos de los presupuestos esenciales del saber y de su relación con la teoría aristotélica de la verdad. Basta ya, viene a decir Nietzsche, de razonar desde la objetividad y la trascendencia, de lavarse farisaicamente las manos ante los veredictos acerca de la verdad que parece dictar una instancia exterior. Reconózcase de una vez por todas que detrás de esa instancia está el hombre que interroga, y que el deber de la filosofía es identificar los procedimientos por los que ídolos inertes parecen tomar la palabra, dejando en la penumbra al ventrílocuo, en lugar de persistir en la farsa de que los ídolos tienen voz, y de que esa voz expresa leyes e imperativos de obligado cumplimiento. En la visión hobbesiana de Nietzsche, los procedimientos que la filosofía debe esforzarse en identificar se resumen en uno: la fuerza, y, con la fuerza, la voluntad de poder, en virtud de la cual el más fuerte decide cuál es el ídolo y cuáles son las palabras que el ídolo debe pronunciar.

II

La radical diferencia entre los derroteros emprendidos desde el inicio del siglo XX por la filosofía norteamericana inspirada en Charles S. Pierce y por la europea, fiel en términos generales a la teoría aristotélica de la verdad, no impide que ambas respondan a una preocupación compartida, relacionada con el género de distinción entre el sujeto y el objeto que propicia el «cogito». Cuando Pierce rechaza la descripción determinista del universo

heredada de Descartes, se interroga acerca de qué son y de cómo se construyen los conceptos, su respuesta no difiere de la de Nietzsche, a excepción de los acentos épicos derivados de la visión hobbesiana. Pierce, al contrario que Nietzsche, se desentiende de cómo sea la naturaleza del hombre y la relación que mantiene consigo mismo, y construye su reflexión a partir del hecho estricto de que esa relación existe. Quizá en los orígenes la relación fuera hobbesiana, pero nada impide que, aunque hubiera sido roussoniana, la realidad a la que el filósofo tiene acceso es la de su tiempo, y en la realidad de su tiempo, el hombre se precipita en las provincias de la inocencia o de la culpa como un viajero extraviado en una ciudad extraña. En lugar de preguntarse cómo y por qué se trazaron los límites de esas provincias, intenta, simplemente, desentrañar las reglas humanas a las que esos límites se ajustan.

No hay acentos épicos en la reflexión de Pierce, no existe un dramático concepto de verdad como «tratado de paz» por el que, de acuerdo con Nietzsche, el hombre alcanza a poner fin al «más grande *bellum omnium contra omnes*»; no se percibe gesticulación, ni perentoriedad, ni angustia, ni desafío. Sólo la circunstanciada descripción de cuanto experimenta el viajero recién llegado a la ciudad. Y, sin embargo, la reflexión de Pierce surge de la misma convicción que la de Nietzsche: los conceptos son convenciones que, privado del recurso a ninguna objetividad y ninguna trascendencia, el hombre establece con el hombre, y la verdad, a este respecto, no es sino un concepto con ascendencia normativa sobre otros conceptos, sobre otras convenciones. Para Nietzsche, esa ascendencia tiene como causa última la fuerza y la voluntad de poder, la capacidad de un hombre para imponerse sobre el resto y para hacer pasar por «arquetipo primigenio» de un concepto, del concepto de «hoja», por ejemplo, una «arbitraria» selección de «las diferencias individuales» que existen entre dos hojas. «Toda opinión y todo pensamiento humanos –escribe Pierce en una significativa reseña de la obra de Berkeley, que evoca involuntariamente a Nietzsche en la medida en que Berkeley también cuestiona la dualidad entre objeto y sujeto– contiene un elemento arbitrario y accidental que depende de las limitaciones impuestas por las circunstancias, el poder y las inclinaciones de los individuos.» Es en el procedimiento para reducir esa arbitrariedad y esa accidentalidad que contiene toda opinión y todo pensamiento humanos donde Pierce se separa de

Nietzsche, al sustituir por una simple constatación el «tratado de paz» con el que Nietzsche, siguiendo a Hobbes, pone fin al «más grande *bellum omniun contra omnes*: «A largo plazo –constata Pierce–, la opinión de los hombres tiende hacia una forma definida, que es la verdad».

Pierce está más próximo de una visión roussoniana del hombre que de la hobbesiana, y así, donde Nietzsche habla de filosofar a martillazos, Pierce estima que «disponer de una filosofía es una suerte de lujo, puesto que su única utilidad es hacernos sentir confortables y tranquilos». El confort y la tranquilidad a los que se refiere Pierce nada tienen que ver con aquellas «consecuencias agradables de la verdad» que Nietzsche consideraba incompatibles con el «conocimiento puro» que, proporcionado por la filosofía, hace comprender al hombre que la verdad es el resultado de una farsa detrás de la que se oculta un abismo de violencia. Al definir la verdad como farsa, es decir, al fingir mediante un ritual que es una instancia exterior la que dicta un veredicto en el que se revela la verdad, Nietzsche busca cerrar la puerta a cualquier trascendencia. Pero eso, precisamente eso, cerrar la puerta a cualquier trascendencia, es lo que también hace Pierce a través de un procedimiento coherente con la visión roussoniana que subyace en su reflexión. «Como individuos –escribe en *Problemas relativos a ciertas facultades*–, no podemos razonablemente alcanzar el conocimiento último que perseguimos, y, por consiguiente, sólo podemos buscarlo en el acuerdo de los filósofos.» Donde Nietzsche ve fuerza, voluntad de poder, lucha encarnizada, Pierce ve, por el contrario, el acuerdo de los filósofos, que, al igual que Heráclito con la medida en la que se enciende y se apaga el fuego o los atomistas con las formas en las que se integran los átomos, caracteriza como el límite máximo que se puede alcanzar en la infructuosa búsqueda de un «conocimiento último». El acuerdo entre los filósofos del que habla Pierce no está inserto en ninguna genealogía, no forma parte de ninguna historia ni de ninguna historiolatría, sino que responde a la circunstanciada descripción de cuanto el filósofo contempla en el presente. Esta actitud de Pierce se refleja en el argumento con el que contradice a Zenón, cumpliendo con la inexorable tradición de que cada época y cada filósofo ensaye una refutación que inician Diógenes y Aristóteles, y de la que indirectamente se hace eco Nicolás de Cusa. «Es un hecho –escribe Pierce– que Aquiles alcanzará a la

tortuga. Cómo la alcanzará es un asunto que no necesita ser respondido en el presente, puesto que, ciertamente, ha de suceder.»

Al situar en el origen de la verdad el acuerdo y no la imposición mediante la fuerza y la voluntad de poder, Pierce abre una vía de reflexión acerca del contenido y de la naturaleza moral de ese acuerdo que Nietzsche resuelve convirtiendo la lucha en ordalía. Si detrás de la verdad sólo se encuentra la fuerza y la voluntad de poder, la reflexión acerca de la moralidad o inmoralidad de su contenido se reduce a determinar quién es el vencedor y quién el vencido. Es más, denunciar la inmoralidad de una verdad que, como toda verdad, es una criatura de una fuerza y de una voluntad de poder victoriosas exige, según Nietzsche, invocar otra verdad, que sólo se medirá con la primera en los mismos términos de fuerza y de voluntad de poder para después, y en función del resultado, repartir de nuevo los papeles de la moralidad y la inmoralidad. Erigir un templo, escribe, exige que otro templo sea destruido.

Al relacionar la verdad con el acuerdo entre los filósofos, no con la victoria ni con la ordalía, Pierce, al contrario que Nietzsche, sitúa en el primer plano la naturaleza moral de ese acuerdo. ¿Qué ocurriría, vienen a decir los críticos de Pierce, si el acuerdo entre los filósofos contradice lo que se tiene por exigencia incontestable de la moral? ¿Qué ocurriría si, por ejemplo, los filósofos acordaran establecer una verdad que a todas luces es gravemente lesiva para un individuo o un grupo de individuos, proponiendo, incluso, su eliminación física? La teoría aristotélica de la verdad reacciona ante la teoría de Pierce, y, en general, contra la teoría que, apoyándose en él, desarrollará el pragmatismo de William James y John Dewey en Estados Unidos, reivindicando la existencia de universales, esto es, de verdades que no son disponibles por ningún acuerdo entre los filósofos y que, de ser ignoradas o impuestas por la fuerza, privan de legitimidad a la verdad que las sustituye. La amabilidad roussoniana de la inmanencia sobre la que Pierce busca fundamentar la teoría de la verdad, en oposición a la violencia hobbesiana en la que la apoya Nietzsche, no parece a ojos de la teoría aristotélica garantía suficiente de que el acuerdo entre los filósofos no se precipite en la legitimación del disimulo, la abyección, el exterminio. De algún modo, para la teoría aristotélica de la verdad la teoría de Nietzsche es más aceptable que

la de Pierce, porque en el hecho de imponer una verdad a partir de la fuerza y de la voluntad de poder la inmoralidad parece manifiesta, algo que en la teoría de Pierce queda oculto bajo la benéfica hojarasca del acuerdo, de la perspectiva roussoniana, de la apelación a los filósofos. Entiéndase bien: no es que la teoría aristotélica de la verdad acepte la teoría de Nietzsche, sino que, a su juicio, esa teoría, a diferencia de la de Pierce, muestra a las claras la inmoralidad que lo sustenta, y se descalifica por sí sola.

La rehabilitación del sujeto que lleva a cabo el pragmatismo, así como la perspectiva desde la que la lleva a cabo –la perspectiva de cuestionar la categórica distinción entre sujeto y objeto que propicia el «cogito»–, conduce a la reflexión sobre las condiciones en las que, según defiende Pierce, el acuerdo entre los filósofos se erige en fundamento de la teoría de la verdad. El interés que el pragmatismo muestra hacia la democracia, no como forma de gobierno, sino como problema filosófico –como «experimentación», dirá Dewey–,[23] no es resultado de proyectar los principios metafísicos de una doctrina a un nuevo ámbito de reflexión, como es el de la política. Al igual que la indagación acerca de la fuerza y la voluntad de poder en el caso de Nietzsche, la reflexión acerca de la democracia forma parte del núcleo filosófico del pragmatismo, y determina en gran medida los derroteros que sigue esta corriente y la naturaleza de las respuestas que ofrece a los problemas clásicos del pensamiento. Siempre tomando como punto de partida la teoría de la verdad que propone Pierce, Dewey emprende la tarea de impedir que la democracia en cuanto problema filosófico mantenga abiertas vías de fuga hacia la trascendencia, que la limitarían y en último extremo la harían inviable. Esa fuga se produce, según Dewey, cada vez que, aceptando resignadamente una cierta dimensión mítica de conceptos como «opinión pública», se acaba concibiendo de manera implícita o explícita que la democracia opera en dos planos. Uno, el de quienes deciden los posibles cursos de acción, y otro, el de la «opinión pública», cuyo papel se limitaría a prestar aquiescencia. Esta distinción entre los dos planos representa una vía de fuga hacia la trascendencia desde el momento en que quienes se sitúan en el primero, esto es, en el plano de quienes deciden acerca de los posibles cursos de acción, pueden hacerlo invocando una verdad revelada por una instancia exterior, a la que, a continuación, la «opinión pública» prestaría su

aquiescencia. Para evitar este riesgo, Dewey no se inclina por establecer un complejo engranaje de poderes y contrapoderes, sino por despojar de dimensión mítica al concepto de «opinión pública». De lo que se trata, viene a decir Dewey, no es de que quienes deciden los cursos de acción encuentren límites que les impidan hacerlo de forma lesiva para los intereses de quienes permanecen en el segundo plano, integrados en la «opinión pública», sino de que, despojando a ésta de su dimensión mítica, todo individuo esté en condiciones de participar en el acuerdo para decidir los cursos de acción.

Dewey aborda de manera específica la relación entre filosofía y democracia en un ensayo de 1919, en el que, partiendo de la idea de que el concepto «realidad» remite a una cuestión de valor o de elección, establece una continuidad entre pensamiento y orden establecido, entre pensamiento y acción. El punto de conexión entre ambos ámbitos se encuentra en las implicaciones de la dicotomía, para él esencial, entre igualdad y desigualdad, no en sentido matemático, sino filosófico. En el primer sentido, en el sentido matemático, la desigualdad no pasa de ser una descripción cuantitativa: una cifra es distinta de otra. Cualquier consideración adicional, por ejemplo, la de si una de esas cifras desiguales es inferior o superior a la otra, precisa de una descripción suplementaria. En sentido filosófico, por el contrario, «desigualdad significa en la práctica inferioridad y superioridad», dando lugar a un tipo de relación que necesariamente sirve de apoyo a un «régimen de autoridad o de jerarquía feudal, en el cual cada elemento inferior o más bajo depende, y se sostiene, de uno superior que lo dirige y ante el que es responsable». Dewey denomina esta implicación filosófica de la desigualdad «metafísica del feudalismo», una vía de pensamiento que se representa «las cosas existentes en el mundo ocupando ciertos niveles de valor, o disponiendo de ciertos grados de verdad o rangos de realidad». La filosofía que se identifica con la «búsqueda en una realidad suprema o una verdad última y comprensiva», y, en definitiva, con la teoría aristotélica de la verdad, ha estado invariablemente comprometida, según Dewey, «con la idea de que existen realidades que son inherentemente superiores a otras, y mejores que otras». Esta filosofía, siempre según Dewey, «trabaja por cuenta del régimen de autoridad», puesto que, «de manera inconsciente, se convierte en apologista del orden establecido, al proponerse mostrar la racionalidad de

esta o aquella graduación jerárquica de valores y esquemas de vida». La filosofía que él defiende debe recordar, por tanto, que en su ámbito «igualdad no significa equivalencia matemática, sino la inaplicabilidad de conceptos como más o menos, superior o inferior». Con el corolario de que, pese a expresarse de este modo, Dewey no está proponiendo la creación de una escuela filosófica: «para que la democracia sea una elección y una predilección seria e importante debe justificarse a sí misma generando como criatura una sabiduría propia, que, a su vez, deberá ser justificada por las creaciones de esa sabiduría: instituciones de vida mejores».

La rehabilitación del sujeto emprendido por Pierce al sugerir una teoría de la verdad como acuerdo entre los filósofos, y prolongado por Dewey al reflexionar sobre las condiciones y la naturaleza de ese acuerdo, parte de un sobrentendido: el de que se conoce de antemano quiénes son los individuos llamados a participar en el proceso que conduce al acuerdo acerca de la verdad. O dicho en los términos en los que prefiere expresarse Richard Rorty, el filósofo que, en la estela de Dewey, defenderá la preeminencia filosófica del *quién* sobre el *qué*: el sobrentendido de que se conoce quiénes somos *nosotros*. Sobre la extensión del nosotros, lo mismo que sobre otros tantos aspectos de la reflexión acerca de la democracia en cuanto problema filosófico, sobrevuela el riesgo, señala Rorty, de emprender vías de fuga hacia la trascendencia. Para conjurarlo, sugiere completar la reflexión de Dewey adoptando la pregunta ¿quiénes somos?, no ¿qué somos?, para obtener la definición del nosotros. En este último caso, es cierto que nada impediría que la respuesta se mantuviese en el territorio de la inmanencia, remitiendo, por así decir, a un acuerdo entre individuos, a un acuerdo cuyo valor y cuya fuerza vinculante procedieran del hecho mismo del acuerdo, no del objeto sobre el que el acuerdo se construye. Bastaría, sin embargo, un leve desplazamiento de los énfasis, un imperceptible *quid pro quo*, para que el valor y la fuerza vinculante del acuerdo se hicieran derivar del objeto sobre el que se construye, no del hecho mismo del acuerdo. Es la sutil pero trascendental diferencia que existiría entre un *nosotros* que alcanzase el acuerdo de autorrepresentarse como pueblo elegido por Dios, sabiendo que el valor y la fuerza vinculante de esa autorrepresentación procede del acuerdo mismo, y un *nosotros* que, olvidando la existencia del acuerdo, sostuviese

que su definición deriva del hecho de haber sido elegido efectivamente por Dios.

Admitir según sugiere Rorty que la definición del *nosotros* antecede a la teoría de la verdad que defiende Pierce, y también a la reflexión sobre la democracia como problema filosófico que desarrolla Dewey, contribuye a delimitar con precisión la propuesta filosófica del pragmatismo, subrayando su pertenencia a las corrientes de pensamiento que a partir de Nietzsche proceden a la rehabilitación del sujeto. Por una parte, Rorty establece las bases de la moral del pragmatismo al proponer la pregunta ¿quiénes somos?, no ¿qué somos?, para obtener la definición de un nosotros. En virtud de la inmanencia que defiende el pragmatismo, «no existe –escribe Rorty– tribunal de apelaciones neutral que pueda ayudar en la elección entre dos descripciones de la situación humana». Y, puesto que ese tribunal no existe, los dilemas morales no pueden responder a la tensión entre dos veredictos contradictorios, ya que esos veredictos proceden, a su vez, de dos distintos tribunales, ninguno de ellos neutral, sino de un conflicto entre «identidades alternativas, autodescripciones alternativas». El dilema moral cesa en última instancia al decidir el curso de acción dirigido a resolver el conflicto entre una concreta definición del nosotros y un individuo o un grupo de individuos que quedan fuera, de manera que parece justificado prescindir en las relaciones con ellos de cualquier solidaridad, de cualquier lealtad, de cualquier empatía. Ante este género de conflicto, prosigue Rorty, se puede profundizar en las razones por las que un individuo o un grupo de individuos debe permanecer fuera de una concreta definición del nosotros, o se puede, por el contrario, «ampliar el círculo» de ese nosotros, extendiendo hacia quienes se encontraban fuera los vínculos de solidaridad, de lealtad y de empatía. Esta última alternativa, lejos de concretarse en un contenido sustantivo, se traduce en una disposición de ánimo donde la moral del pragmatismo va a buscar su fundamento, y donde la reflexión de Rorty vuelve a enlazar con la de Dewey. Como la democracia para éste, la definición del nosotros para Rorty está sometida a «experimentación», es decir, a una disposición de acuerdo con la cual, alcanzado el punto de conflicto, es preciso volver la mirada hacia la definición del nosotros, reformulándola con el fin de hacerla extensiva al individuo o al grupo de

individuos que ha quedado fuera.

Los seguidores de la teoría aristotélica de la verdad ven en la ética del pragmatismo una expresión de relativismo que puede acabar sirviendo de justificación a los peores excesos. Puesto que esos excesos sólo se pueden producir en el contexto de un conflicto entre una concreta definición del nosotros y un individuo o un grupo de individuos excluidos, sostiene el pragmatismo, la disposición de ánimo para «ampliar el círculo del nosotros» impide de raíz la posibilidad de exacciones de los individuos que están dentro sobre los que se encuentran fuera. Es sólo rechazando esa ampliación en virtud de una fuga hacia la objetividad y la trascendencia como la que propone la teoría aristotélica al hablar de una verdad establecida por una instancia exterior como los excesos se producen, porque, frente a la experimentación a la que debe ser sometida ante cualquier conflicto la definición del nosotros en la moral del pragmatismo, la teoría aristotélica de la verdad propone la construcción de la comunidad donde debe regir la solidaridad, la lealtad y la empatía en torno a unos valores trascendentes en cuanto que son indisponibles para el hombre. Si un individuo o un grupo de individuos no los comparten, bien porque los rechazan, bien porque, emprendiendo una inevitable regresión al infinito, se interrogan acerca de la interpretación correcta o la legitimidad de los intérpretes, como sucede en el proceso de París contra el averroísmo, en el de Aviñón contra la mística del Maestro Eckhart o en la diatriba del libre arbitrio entre Erasmo y Lutero, quienes están incluidos en la definición del nosotros quedan autorizados, cuando no obligados, a combatir a quienes son excluidos, puesto que su simple existencia constituye un desafío al presupuesto sobre el que se construye la comunidad donde rigen esos valores.

Al insistir en las diferencias que la separan del pragmatismo, la teoría aristotélica de la verdad no advierte lo que comparte con él. A estos efectos, ambos sostienen que la comunidad donde rigen valores como la solidaridad, la lealtad y la empatía se construye a partir de un núcleo, por así decir, esencial, entendiendo por esencial el proceso por el cual se dota de sentido a algo que no lo tiene. Las diferencias comienzan a la hora de caracterizar la naturaleza de ese núcleo, que para la teoría aristotélica de la verdad procede de una instancia exterior mientras que para el pragmatismo procede del

acuerdo entre individuos. Mientras que la tradición aristotélica confía en la bondad intrínseca de los valores derivados de la verdad sobre los que se construye la comunidad, el pragmatismo entiende que la vinculación de la verdad con una instancia exterior acaba tarde o temprano bloqueando la ampliación de la definición del nosotros, y, por tanto, desencadenando el conflicto. La alternativa que sugiere entonces es obtener los valores, no a través de la fuga hacia una verdad trascendente, sino de una interminable deliberación, donde, al mismo tiempo que cambia el contenido de la verdad, va ampliándose también el número de los participantes. El marco de esa deliberación no es otro que la democracia como problema filosófico desarrollado por Dewey, que se inspira, a su vez, en la teoría de la verdad como acuerdo entre los filósofos de Pierce. En cualquier caso, una secuencia racional que, como ésta, conduce desde una teoría no trascendente de la verdad hasta el concepto de democracia no resulta inteligible si se pierde de vista el impulso inicial que comparte con Nietzsche: el impulso de rehabilitar el sujeto, el impulso de buscar las verdades en este mundo.

III

La rehabilitación del sujeto no sólo tiene consecuencias para la filosofía, sino también para el concepto de ciencia experimental establecido tras el «cogito». Al afirmar la existencia del sujeto a través del lenguaje racional, Descartes perfila la interminable extensión de un objeto radicalmente distinto del sujeto, y sólo accesible a través de un lenguaje narrativo distinto del que existía con anterioridad, un lenguaje que afirma al objeto y no al sujeto. La ciencia experimental debe partir necesariamente del supuesto de la radical distinción entre sujeto y objeto, según el nuevo sentido que ha establecido Descartes. Pero si esa distinción se pone en entredicho, entonces queda al descubierto la dependencia del concepto de ciencia experimental con respecto a una tradición filosófica, a una y sólo una, con lo que pierde ese aroma de universalidad que lo envuelve desde sus orígenes y que transmite en un nuevo y subrepticio *quid pro quo* a sus conclusiones, consideradas como conocimiento «objetivo». Para la otra tradición filosófica, para la tradición en

cuyo origen se encuentran las posiciones que proceden a la rehabilitación del sujeto, la ciencia no proporciona un estricto conocimiento del objeto, según pretende el concepto de ciencia vigente tras el «cogito», sino un conocimiento en el que se difumina la frontera entre el objeto y el sujeto.

La rehabilitación del sujeto que en los tiempos modernos emprende Nietzsche y continúan los pragmatistas significa entre otras cosas que no existen hechos por un lado y valores por otro, de manera que la ciencia se ocupa en exclusiva de los primeros y otros saberes, desde la filosofía a la teología, de los segundos; no existen hechos por un lado y valores por otro porque lo que deja de existir son las provincias, o, por así decir, las adscripciones esenciales asociadas a las provincias del sujeto y el objeto. Sin objeto radicalmente distinto del sujeto donde residenciar el universo de los hechos, y, recíprocamente, sin sujeto radicalmente distinto del objeto donde hacer otro tanto con los valores, cualquier fenómeno que pueda observar el hombre es a la vez hecho y valor, puesto que la diferencia entre unos y otros se apoya exclusivamente en su respectiva ubicación en relación con la frontera entre dos provincias que han dejado de existir. La rehabilitación del sujeto, y la consiguiente abolición de la frontera entre hechos y valores, remite en el caso de la ciencia a la cuestión del sentido de las observaciones, y, más en concreto, a la del marco conceptual dentro del cual son interpretadas. «El retorno de la ciencia a lo discontinuo», según describe Simone Weil el hallazgo que revolucionaría la física del siglo XX, realizado por Max Plank en 1900, de acuerdo con el cual la cantidad mínima de energía que puede absorber o emitir la materia es siempre discreta, ¿responde a una exacta descripción del universo, una de cuyas características sería la discontinuidad, o se trata, por el contrario, de un resultado inducido por la imprecisión de los instrumentos científicos? La sorprendente capacidad desestabilizadora de este interrogante en apariencia especulativamente rutinario procede de la irresistible tentación que, siempre según Weil, representa para la filosofía «la invención reciente de una idea eterna». Al trasluz de ese interrogante –¿la discontinuidad es una característica del universo o un resultado de la observación?– se entrevé, como sugiere Weil, el punto exacto en el que los presocráticos dejan la reflexión, y al que regresa una y otra vez el saber, bajo las diversas formas que ocultan un mismo ritual.

A partir del hallazgo de Plank, el atomismo de Leucipo y Demócrito adquiere una renovada actualidad, reconocida tanto por quienes, fieles al concepto de ciencia experimental surgido tras el «cogito», consideran que la discontinuidad es una característica objetiva del universo, como por quienes, guiados por el propósito de rehabilitar el sujeto, entienden que no es ajena a la observación.

Para los primeros, el hallazgo científico de Plank zanjaría algunas de las controversias filosóficas que mantienen los presocráticos, puesto que entienden que ha sido el universo como instancia exterior el que, a través de ese hallazgo, ha dictado un veredicto acerca de si la remota intuición de Leucipo y Demócrito se corresponde o no con la realidad, con el ser del universo. En primer lugar, y siempre desde la perspectiva del concepto de ciencia surgido tras el «cogito», la discontinuidad del universo despejaría las incógnitas acerca de la naturaleza de lo Uno, que no estaría compuesto de elementos, como sostienen los milesios barajando combinaciones de agua, tierra, aire o fuego para explicar la pluralidad, sino de átomos, unidades mínimas e indivisibles integradas en formas diversas, según defienden Leucipo y Demócrito. El hallazgo de Plank zanjaría, además, la controversia acerca del movimiento, puesto que la discontinuidad del universo dota de sentido al concepto de posición, y, por su parte, el concepto de posición lo hace con el de movimiento. Para quienes, tras el hallazgo de Plank, se mantienen fieles al concepto de ciencia surgido tras el «cogito», los argumentos de Zenón en contra del movimiento pueden ser entonces rebatidos mediante una operación matemática que, pese a su aparente complejidad, se limita a desarrollar una idea sencilla: la idea de que si el espacio no es infinitamente divisible porque la discontinuidad es una característica del universo, entonces la distancia infinitesimal que Aquiles debe recorrer persiguiendo a la tortuga alcanzará tarde o temprano una unidad indivisible, una unidad caracterizada como átomo, y, desde el momento en que la carrera se adentre en la distancia que representa esa unidad, idéntica tanto para Aquiles como para la tortuga, la velocidad de Aquiles le permitirá recorrerla en menos tiempo, y, por tanto, dará alcance a la tortuga. Si en lugar de la infinita divisibilidad del espacio lo que se niega en virtud de la discontinuidad del universo es la del tiempo, el argumento es idéntico, sólo

que vuelto del revés: al alcanzar la carrera entre Aquiles y la tortuga una unidad de tiempo indivisible, Aquiles recorrerá una mayor distancia que la tortuga en esa unidad de tiempo que, por indivisible, es idéntica para uno y para otro, y, por tanto, le dará alcance. En cualquier caso, la refutación de la paradoja de Zenón procederá de esa instancia exterior de la que, gracias a Plank, habría llegado a saberse que es discontinua.

Enfrentado al interrogante suscitado por el hallazgo de Plank, el físico cuántico Werner Heisenberg, uno de los máximos exponentes de la interpretación de Copenhague, se inclina, en cambio, por la respuesta alternativa. La discontinuidad del universo, sostiene, es resultado de la observación, y responde, no a la perfección o imperfección de los instrumentos, cuanto a la interacción que se establece entre éstos y lo que se pretende observar. La perfección o imperfección de los instrumentos sólo puede ser evaluada en relación con el fin para el que se emplean, en este caso, la fidelidad de la representación o de la medida de aquello que se pretende observar. La indisoluble relación entre los instrumentos y el fin para el que se emplean tiene trascendentales consecuencias sobre la separación entre el objeto y el sujeto, entre el hecho y el valor. Desde el momento en que el sujeto recurre a un instrumento para indagar un hecho, la decisión de indagar ese hecho preciso y no otro, presupone una operación que, en último extremo, conlleva una previa definición del objeto. El objeto no es entonces radicalmente distinto del sujeto, según entiende el concepto de ciencia establecido tras el «cogito», sino que depende del sujeto, o, por mejor decir, depende de la interrogación a través de la cual se configuran sujeto y objeto. Los valores de los que el concepto de ciencia establecido tras el «cogito» creía haber liberado al objeto reaparecen limitándolo, enmarcándolo, representándolo, y, en definitiva, definiéndolo según las preferencias que el sujeto manifiesta a través, no de la selección expresa de este u otro objeto, sino de las preguntas que propician la selección, y que permiten, incluso, ocultar que la selección sea una selección, presentando las respuestas que proporciona el universo como la única y verdadera realidad, como su ser auténtico, objetivo.

Es en esa selección manifestada a través de la interrogación donde se ocultan los valores, que, como sostiene Hilary Putnam desarrollando las

posiciones de Pierce y Dewey, se han pensado generalmente como valores éticos, olvidando que también existen valores epistémicos.[24] A estos últimos se refiere de manera implícita Heisenberg en *La tradición en la ciencia*, donde intenta dilucidar si los problemas científicos «están libremente elegidos, a tenor de nuestros intereses e inclinaciones, o vienen dados por un proceso histórico». Y, al igual que los problemas, los métodos y los conceptos. «La libertad de elección de los problemas –escribe Heisenberg– parece escasa. Estamos ligados al proceso histórico, nuestra vida parte de ese proceso, y la libertad de elección parece agotarse en decidir si queremos participar o no en un desarrollo que tiene lugar en el presente, y que tiene lugar independientemente de que aportemos algo o nada a él.» Pero, por otra parte, esta afirmación de que «los problemas están dados, de que no hace falta inventarlos», es matizada, apenas unas líneas más abajo, con la de que «puede ocurrir que los temas tradicionales se agoten y que las mentes más lúcidas vuelvan la espalda a uno en el que no ven ninguna finalidad sensata para su actividad». Con apenas variaciones, esta doble dimensión de los argumentos de Heisenberg acerca de la selección de los problemas de la ciencia se repite con respecto al método y a los conceptos. Sin nuevos métodos el hombre no puede observar nuevas experiencias, al tiempo que sin nuevos conceptos tampoco estará en condiciones de describir las nuevas experiencias observadas; pero, de igual manera, los métodos y los conceptos antiguos actúan como rémora de su sustitución por otros nuevos, en la medida en que «lo observable depende de la teoría», y la teoría en la que se insertan esos métodos y esos conceptos antiguos proporciona una explicación verosímil y razonable de lo que es observable gracias a ella.

Si Heisenberg se conforma con constatar la doble dimensión de cada una de las tres cuestiones que aborda –los problemas, el método, los conceptos– es porque la validez de sus argumentos contra el concepto de ciencia surgido tras el «cogito» no depende de la efectiva demostración de que los problemas sean heredados o no, lo mismo que el método y los conceptos, sino de la simple comprobación de que tienen una influencia determinante sobre los resultados obtenidos por la ciencia. Comprobar que la tienen es tanto como admitir que la discontinuidad del universo advertida por Plank no se explica tanto porque el universo sea o no sea discontinuo, como porque las huellas

del sujeto que se dispone a conocerlo quedan inevitablemente impresas en él. Más que conducir la reflexión sobre el concepto de ciencia por la vía de dilucidar la precisión o imprecisión de los instrumentos, dando implícitamente por bueno el concepto establecido tras el «cogito», Heisenberg completa una vuelta de tuerca y, procediendo a una rehabilitación del sujeto concomitante con la del pragmatismo, y, en última instancia, con la de Nietzsche, sugiere que por «imagen de la naturaleza según las ciencias exactas de nuestro tiempo hay que entender, más bien, imagen de nuestras relaciones con la naturaleza». Las consecuencias de este cambio de perspectiva sobre el concepto de ciencia establecido tras el «cogito» son inmediatas: «la antigua división del universo en un desarrollo objetivo en el espacio y en el tiempo, por una parte, y en un alma que refleja este desarrollo, por otra –división que se corresponde con la de Descartes entre *res cogitans* y *res extensa*– no sirve de punto de partida si se quieren comprender las ciencias modernas de la naturaleza».[25]

Heisenberg y, en general, los físicos que optan por la mecánica cuántica, donde, además de Heisenberg, destacan Niels Bohr, Erwin Schrödinger, Wolfgang Pauli o sir Arthur Eddington, no prestan únicamente atención a los hallazgos obtenidos a partir de un concepto de ciencia que pone en entredicho la existencia de una frontera radical entre el objeto y el sujeto, sino que regresan sobre la definición del nuevo concepto que permite obtener esos hallazgos. Además de la experimentación como actividad característica de la ciencia, los físicos que llevan a cabo el giro cuántico destacan la importancia de la filosofía en la que se enmarca la experimentación, y ése será el flanco por donde reciban críticas tan severas como las de Karl Popper en la *Lógica de la investigación científica*. Popper reprocha a Heisenberg cometer errores que invalidarían el giro cuántico, como elaborar el concepto de ciencia a partir del «positivismo idealista» y de «la tradición subjetivista en la teoría de las probabilidades»; errores que se resumirían en la negativa a admitir desde prejuicios metafísicos –metafísica, en el sistema de Popper, es la más concluyente descalificación que puede recibir una teoría que pretenda ser científica– el indiscutible progreso alcanzado mediante el concepto de ciencia que interpreta el hallazgo de Plank desde la perspectiva de la teoría aristotélica de la verdad, es decir, no como característica de la relación del

hombre con el universo, sino del universo en cuanto tal, de un universo en el que las indeterminaciones objetivas existen.

En «Mecánica cuántica sin "el observador"», un ensayo incluido en el post scríptum a *La lógica de la investigación científica*, Popper había subrayado que la idea de que las indeterminaciones se sitúan en la relación entre el sujeto y el objeto, no en el objeto mismo, es defendida únicamente por la interpretación de Copenhague, inspirada por Niels Bohr y en la que se integra Heisenberg. Otras interpretaciones son sin embargo posibles, afirma Popper, y cita en su apoyo una nómina de científicos y filósofos que, encabezada por Einstein, Plank, von Laue y Schrödinger, incluye media docena de nombres, desde Louis de Broglie al argentino Mario Bunge. Para Popper, el principal problema de la interpretación de Copenhague reside en que «quienes se adhieren a sus postulados» la consideran «la forma final de la teoría electromagnética de la materia». Parecería que Popper rechaza la interpretación de Copenhague sólo porque la idea de final, de conocimiento cerrado, definitivo, no se acomoda con la manera en la que él entiende la investigación científica como una búsqueda sin fin; en realidad lo hace porque, decretado un final, cualquier final, la teoría a través de la cual es alcanzado se convierte en instrumento, en mero sistema de conceptos. Puesto que, según Popper, «el marco conceptual de una teoría puede reemplazarse por otro muy diferente sin cambiar esencialmente la teoría, y al contrario, teorías incompatibles pueden ser expresadas dentro de un mismo marco conceptual», el científico no puede considerar la teoría como un instrumento sino como la sustancia misma de su saber, en la que lo que importa es la verdad que contiene o cuánto se aproxima a ella. El sistema de conceptos, por su parte, «se limita a proporcionar un lenguaje a la teoría», que, «como todo lenguaje, permanece hasta cierto punto vago y ambiguo». Por esta razón, concluye Popper, el interés científico se dirige a «las teorías y la verdad que contienen», no a «los conceptos y su significado», incluso cuando se trata de conceptos como «real» o «realidad». No sin un punto de desafío que recuerda las palabras de Diógenes defendiendo el movimiento frente a Zenón, asegura conformarse con «denominar físicamente real aquello a lo que se le puede dar una patada (y que puede ser pateado de vuelta)».

La segunda idea que Popper reprocha a la interpretación de Copenhague

es asociar el método estadístico de la teoría cuántica con la insuficiencia del conocimiento, como si las probabilidades expresaran la distancia en la que una determinada teoría está aún lejos de la verdad. Lo que denomina la «intrusión del observador o del sujeto», propiciada por la interpretación de Copenhague, obedece, según Popper, a este error, en el que se diluye la naturaleza esencial de alguno de los problemas que suscita la mecánica cuántica. Para Popper, es porque los problemas que suscita la mecánica cuántica «son esencialmente de naturaleza estadística y probabilística por lo que las respuestas de la ciencia también lo son. Las reiteradas invocaciones a la *esencia* de los problemas y las respuestas estadísticas sirven a Popper para situar las indeterminaciones en el universo y no en la relación del hombre con el universo, de manera que el principio de indeterminación cambia radicalmente de sentido: no es que, según entiende Heisenberg, el conocimiento científico exija optar entre conocer la velocidad de una partícula y su posición, sino que, de acuerdo con Popper, la relación entre la velocidad y la posición es de naturaleza estadística y probabilística, y sólo puede ser descrita mediante una «función de distribución estadística (normalizada o no)» que se corresponde con una «propiedad característica de la muestra espacial». La «confusión» de la interpretación de Copenhague consiste, según entiende Popper, en tomar los resultados de la función de distribución estadística, no como característica de la muestra espacial en la que se observa el comportamiento de las partículas, sino «de los elementos [las partículas en este caso] de la población que se está considerando».[26] Pero, incluso en esta nueva interpretación Popper trae el agua a su molino, interviniendo ilegítimamente otra vez sobre la posición de Heisenberg y de la interpretación de Copenhague: rechazar que el principio de indeterminación sea una «propiedad característica de la muestra espacial» no es lo mismo que defender que lo sea de las partículas existentes en esa muestra espacial. Como no se cansa de repetir Heisenberg, la indeterminación se encuentra en la relación del observador con lo observado, no en lo observado. Y a sus efectos, poco importa que lo observado sea la muestra espacial o las partículas contenidas en esa muestra.

IV

Algunas críticas a Heisenberg y a la mecánica cuántica irán más lejos que la de Popper en *La lógica de la investigación científica*, advirtiendo que la principal inspiración del giro cuántico se encontraría en «una filosofía de la vida existencial», en «el irracionalismo de Weimar», y, en suma, en «una tendencia general de la cultura alemana, opuesta a toda Weltanschauung racional».[27] Con intención o sin ella, la vinculación de la mecánica cuántica al «irracionalismo de Weimar» y a una supuesta «tendencia general de la cultura alemana» –que, por descontado, parece concretarse en el irracionalismo–, sugiere algún género de concomitancia filosófica entre la mecánica cuántica y el nazismo, un argumento que, cambiando los términos, reproduce los del obispo Tempier en el proceso de París al invocar el averroísmo para dirimir una disputa teológica. La destacada participación de Heisenberg en el equipo de científicos que buscó construir la bomba atómica para el régimen de Hitler deja de ser el episodio accidental de una biografía para convertirse en la necesaria relación entre dos doctrinas, una científica y otra política, unidas por idénticos presupuestos intelectuales. De ser así, esta crítica, más que zanjar la controversia acerca de las raíces filosóficas de la mecánica cuántica, la habría sustituido por otra, de la que una creación literaria, no un tratado científico o moral, ha proporcionado tal vez la más cabal expresión hasta el momento. En *Copenhague*, el dramaturgo Michael Frayn ilustra el conflicto moral que, a través de la construcción y el empleo de la bomba atómica, enfrenta el concepto de ciencia surgido tras el «cogito» con el que reclama la rehabilitación del sujeto. Los partidarios del primer concepto, con Einstein a la cabeza, participan en la construcción de la bomba impulsada por el gobierno de Estados Unidos, y asisten a su efectiva utilización en Hiroshima y Nagasaki. Los partidarios del concepto de ciencia que sugiere la rehabilitación del sujeto, y, más en concreto, Heisenberg y otros destacados defensores de la interpretación de Copenhague, se ponen al servicio de la Alemania nazi con el mismo objetivo de construir la bomba, que no llegan a alcanzar, y que, por consiguiente, ni es utilizada ni produce víctima alguna. ¿Desde qué presupuestos morales pueden los científicos que, al servicio de una democracia, han participado en la construcción de una

bomba atómica que ha sido utilizada condenar a los científicos que, al servicio de un régimen totalitario, no han conseguido fabricarla? A tenor de esta asimetría, ¿debe establecerse el principio de que las intenciones merecen una condena más severa que los actos? ¿O, por el contrario, es necesario considerar que la condena no está referida a las intenciones ni a los actos, sino a los sujetos que están detrás de ellos, de manera que hay sujetos para los que ciertas acciones están permitidas porque, en sí mismos, son sujetos intrínsecamente morales, y sujetos que, por ser intrínsecamente abyectos, contaminan de abyección la totalidad de sus intenciones y de sus actos?

A efectos del concepto de ciencia y no de la reflexión moral que reclama el conflicto que Frayn ilustra en *Copenhague* –una reflexión que, terminada la Segunda Guerra Mundial, se extenderá al ámbito de la política–, vincular la mecánica cuántica a «una filosofía de la vida existencial», al «irracionalismo de Weimer» o a «una tendencia general de la cultura alemana, opuesta a toda Weltanschauung racional», en la que, por descontado, también habría que incluir a Nietzsche, equivale a eludir el interrogante que suscita el hallazgo de Max Plank recurriendo a lo que, durante la Ilustración, se denominó la «falacia de accidente», esto es, la refutación de una doctrina, no por su respuesta ante un problema, sino por las relaciones de los partidarios de esa respuesta con doctrinas previamente condenadas. Puesto que el nazismo merece ser inapelablemente condenado como la más extrema y perversa expresión del irracionalismo que ha conocido la humanidad, establecer las relaciones de los partidarios de la mecánica cuántica con el irracionalismo demostraría, según esta falacia, la relación de la mecánica cuántica con el nazismo. Sólo que la falacia de accidente con la que se han pretendido obviar desde el concepto de ciencia establecido tras el «cogito» los problemas que suscita la mecánica cuántica pierde de vista el panorama filosófico general. Aun desde el más radical desacuerdo, no es habitual en la tradición filosófica del siglo XX el reproche de irracionalismo dirigido contra el pragmatismo que inaugura Pierce, y menos aún el de sugerir ningún género de concomitancia con el nazismo. Y, sin embargo, es con el pragmatismo, y, en último extremo, con el rechazo de la teoría aristotélica de la verdad, con lo que la mecánica cuántica tiene concomitancias. La primera, la más evidente: a diferencia del concepto de ciencia establecido tras el «cogito», la mecánica cuántica

cuestiona la dualidad sujeto y objeto. De esta primera concomitancia deriva una segunda: la teoría de la verdad que suscribe la mecánica cuántica no se identifica con el veredicto de una instancia exterior, sino con algún genero de acción previa del hombre, bien la fuerza y la voluntad de poder de las que habla Nietzsche, bien el acuerdo entre los filósofos al que se refiere Pierce. La acción a partir de la cual se define el concepto de verdad en la mecánica cuántica no proporciona al hombre un conocimiento acerca de lo que *la naturaleza es*, sino de lo que *la naturaleza responde*.

Desde estas concomitancias iniciales, la mecánica cuántica sigue adoptando posiciones similares a las de las corrientes filosóficas que rechazan la teoría aristotélica de la verdad hasta el punto de que, como advierte Bohr, la pluralidad de las ciencias, acentuada por la ruptura del concepto único de saber con el que, tras el «cogito», la ciencia experimental alcanza un precario armisticio con la teología, podría resultar un espejismo. No se trata, como puntualiza Bohr desde el primer instante, de subrayar «analogías más o menos vagas» entre los diversos campos del saber, sino de emprender una «investigación sobre las condiciones para un uso adecuado de nuestros medios de expresión conceptuales». Es a partir de esa investigación que propone Bohr como se advierte que, lo mismo en la ciencia que en la filosofía, la transformación del concepto de verdad que provoca la rehabilitación del sujeto conduce en último extremo a la pregunta de quiénes somos. Mientras que Richard Rorty la formula desde la filosofía, convirtiéndola en el fundamento de la moral, Erwin Schrödinger lo hace desde la mecánica cuántica, siempre en términos idénticos. «Considero la ciencia –escribe Schrödinger– como una parte integrante de nuestro esfuerzo por responder a la gran pregunta filosófica que abarca todas las demás, la pregunta filosófica que Plotino ha expresado mediante la breve interrogación de quiénes somos.»[28] El marco conceptual que el hombre comienza a construir tomando como base esta «breve interrogación» –que, siempre según Schrödinger, «no es sólo una de las tareas, sino *la* tarea de la ciencia, la única que cuenta realmente»– es el que acaba definiendo la verdad. Pero una verdad que no es intransitiva, sino que conlleva la inmediata conformación de un grupo humano, una suerte de cofradía de los creyentes en esa verdad, un nosotros que, en tanto que grupo humano que ni incluye ni puede incluir a la

totalidad de los seres humanos porque lo que no incluye es la totalidad de las interrogaciones, acabará tarde o temprano por hallar sus límites, descubriendo otros nosotros articulados alrededor de otra verdad. Es ahí, en el momento en que esa verdad inicial sobre la que se conforma un concreto nosotros acaba por hallar sus límites, donde el hombre se enfrenta a una alternativa respecto del conocimiento de la verdad. De nuevo, el pragmatismo y la mecánica cuántica describen la alternativa en términos idénticos. Rorty, desde el pragmatismo, habla de «ampliar el círculo del nosotros» para superar los límites que, por su sola existencia, establecen la condición necesaria para el conflicto. Por su parte, Bohr, desde la mecánica cuántica, sugiere que «alcanzar una comprensión armoniosa de aspectos cada vez más amplios de nuestra situación», exige reconocer que la «desarmonía sólo puede ser superada mediante una apropiada ampliación del marco conceptual».

La defensa de la unidad del saber que lleva a cabo Bohr podría ser interpretada como el resultado lógico de esa «ampliación del marco conceptual» desde la que el hombre describe su situación, de esa constante «ampliación del círculo del nosotros», que, por agregación, por complementariedad de las verdades y de los correspondientes nosotros, acabaría abarcando a la totalidad de la humanidad, e integrando, de este modo, la totalidad de las verdades. Sólo que un razonamiento de esta naturaleza en favor de la unidad del saber exigiría olvidar que, salvo que la humanidad se extinguiera en algún momento, y, en ese caso, carecería de sentido hablar de unidad y de saber, cualquier nosotros enfrenta sucesivamente a quienes ya se encuentran integrados en él con quienes tienen que ser incorporados o rechazados, no sólo por hallarse fuera, sino, simplemente, por haber llegado después. La complementariedad de las verdades de las que habla Bohr no puede ser entonces interpretada como el camino para alcanzar una verdad única por agregación, por hipertrofia de la narratividad del lenguaje narrativo del que, sobre el modelo de la teología, se serviría el concepto de ciencia establecido tras el «cogito», sino como el argumento en virtud del cual es posible concebir la existencia de verdades alternativas cuya relación no se rige por criterios de acierto y error, puesto que todas son verdades en relación con algún sujeto, sino por criterios que van desde la fuerza que señala Nietzsche a la democracia hacia la que apunta

Dewey. En última instancia, ésta es la alternativa radical a la que el saber enfrenta al hombre, y de la que no lo exime siquiera la proclamación de una unidad del saber obtenida por agregación de verdades complementarias: o bien impone por la fuerza la verdad trascendente sobre la que se levanta el soberbio recinto amurallado de su nosotros, o bien admite algún género de transacción entre los nosotros articulados alrededor de verdades distintas, y que por ser simultáneamente verdades y ser distintas, no pueden en ningún caso ser trascendentes.

La unidad del saber que defiende Bohr admite, sin embargo, una interpretación diferente, que nada tiene que ver con una hipotética ampliación de un nosotros que, por agregación, terminase por abarcar la totalidad de la humanidad y la totalidad de las verdades. Esta otra interpretación sugeriría que lo que es único es el ritual del saber a través del cual se obtienen verdades diferentes sobre las que se articulan diferentes nosotros: para obtener una verdad, sea la que sea, el hombre se vale siempre de un mismo ritual, que es el saber. En tanto que ritual, el saber es el mismo, exactamente el mismo, aplicado a la teología, la filosofía o la ciencia experimental: la paz alcanzada tras el «cogito» no sería una paz entre rituales que, por ser distintos, conducirían a verdades también distintas, sino entre verdades en las que el mismo ritual es empleado para responder a interrogantes distintos, de manera que, en efecto, los resultados obtenidos parecen verdades distintas. Desde esta interpretación de la unidad del saber que sugiere Bohr, la rehabilitación del sujeto que por distintos caminos llevan a cabo Nietzsche y Pierce desde la filosofía, así como la mecánica cuántica desde la ciencia, devuelve el problema al punto de partida, aunque una vez más con nombres nuevos para conceptos que son funcionalmente los mismos. Si el «cogito» propicia un tránsito desde la creación al universo al separar el sujeto del objeto, de modo que el universo no es otra cosa que la creación menos el hombre, la rehabilitación del sujeto obliga a hacer, secularizándolo como también lo ha secularizado Freud, el mismo camino en sentido inverso, pasando del universo objetivo a un universo cuántico, un universo donde no opera la dualidad entre el sujeto y el objeto, un universo que, como la creación, también incluye al hombre.

Las consecuencias de este retorno secularizado del concepto de creación

propiciado por la rehabilitación del sujeto son tan profundas, tan innumerables, que nada sería capaz de resumirlas mejor que una nueva refutación de la paradoja de Zenón. En virtud de los presupuestos de la mecánica cuántica, se podría afirmar, sin duda, que la probabilidad de que Aquiles alcance a la tortuga es tan elevada que puede darse por inevitable en un futuro más o menos cercano, como señaló Pierce. Pero es otra la afirmación que mejor da cuenta del género de reflexión a la que conduce la rehabilitación del sujeto contemplado desde la mecánica cuántica: Zenón niega el movimiento a través de la posición, pero es que el ritual del saber sólo permite determinar o la posición o el movimiento, porque depende de la pregunta a través de la cual el hombre se singulariza frente al universo. Que desde la determinación de las sucesivas posiciones de Aquiles en su carrera contra la tortuga Zenón no pueda afirmar el movimiento no significa que el movimiento no exista, porque, en ese caso, lo que dejaría de existir es la posición si Zenón hubiera argumentado a través del movimiento. En último extremo, el argumento sugerido por la mecánica cuántica permite comprender que las tres paradojas de Zenón –la de Aquiles y la tortuga, la de la piedra lanzada contra el árbol y la de la flecha sucesivamente inmóvil en los distintos puntos de su trayectoria– son siempre variaciones de la misma paradoja, simples narraciones diferentes acerca de lo que la mecánica cuántica bautizó con mayor o menor acierto como principio de incertidumbre o de indeterminación.

V

El 24 de agosto de 1988, un anciano Karl Popper pronunció dentro del programa del Congreso Mundial de Filosofía celebrado en Brighton la que habría de ser una de sus últimas conferencias, más tarde publicada con el título de «Un universo de propensiones». Antes de entrar en materia, Popper cree necesario comenzar con «una profesión de fe» en su «oposición al relativismo» y en su «adhesión más que cincuentenaria a la teoría aristotélica de la verdad». Además, reitera su «convicción inquebrantable en que, junto al arte y la música, la ciencia constituye la realización más grandiosa, más bella

y más esclarecedora del espíritu humano», definiéndose a continuación como «un ferviente enamorado de la ciencia». Puesto que se trata de afirmaciones fácilmente deducibles de la lectura de su ingente obra, el énfasis con el que las trae a colación ante el auditorio de Brighton resulta inexplicable salvo que se interprete a la luz de un propósito diferente: desmentir que la conferencia que se dispone a pronunciar sea una palinodia de las ideas que había venido defendiendo desde la edición inglesa de *La lógica de la investigación científica*.

«Los físicos, salvo raras excepciones –afirma Popper abordando finalmente el asunto de su conferencia–, estaban convencidos de que el universo era un reloj de precisión excepcional», «un puro mecanismo» en el que, de acuerdo con la visión establecida por Descartes, «toda causalidad física se desarrolla por contacto». Hacia 1900, continúa, la metáfora del reloj se mantiene, sólo que el mecanismo que lo mueve deja de ser físico, deja de reclamar el contacto para establecer una relación de causalidad entre las partes, y se transforma en eléctrico. Lo relevante es que en ambos casos se trataba de un «mecanismo perfectamente preciso», que no concedía espacio alguno «para las auténticas decisiones humanas». Con esta intempestiva referencia a las «auténticas decisiones humanas» Popper deja traslucir su preocupación –que es en última instancia la preocupación del saber desde sus orígenes– acerca de un fantasma al que, aplicado a la ciencia experimental, se refiere por primera vez Pierre-Simon Laplace en *Ensayo filosófico sobre las probabilidades*. Se trata del fantasma del determinismo, para el que el conocimiento de la verdad y la libertad del hombre son incompatibles. «Una inteligencia que, en un momento determinado, conociera todas las fuerzas que animan la naturaleza, así como la situación respectiva de los seres que la componen, si además fuera lo suficientemente amplia como para someter a análisis tales datos –escribe Laplace–, podría abarcar en una sola fórmula los movimientos de los cuerpos más grandes del universo y los del átomo más ligero; nada le resultaría incierto y tanto el futuro como el pasado estarían presentes a sus ojos.»[29]

Laplace retrocede ante esta conclusión por una vía en la que se advierten inequívocas reminiscencias teológicas: «la perfección que [el hombre] ha sabido dar a la astronomía», así como «sus descubrimientos en mecánica y

geometría, junto con el de la gravitación universal», le han proporcionado «un débil esbozo de esa inteligencia»; pero es preciso reconocer, concluye, que aunque «todos los esfuerzos por alcanzar la verdad» lo aproximen a ella, el hombre «siempre permanecerá infinitamente alejado». Según sugiere Popper en Brighton, Werner Heisenberg habría inaugurado en 1927 una vía distinta a la que sigue Laplace para argumentar el mismo rechazo a la omnisciencia de una inteligencia total apenas vislumbrada, sobre la que se fundamenta el determinismo: «Parece claro desde ese momento –el momento en que Heisenberg publica sus trabajos sobre mecánica cuántica– que ciertos microprocesos convertían el mecanismo de relojería en impreciso: las indeterminaciones objetivas existían. La teoría física debía incorporar las probabilidades». Es decir, no se trata ahora de que la inteligencia del hombre se mantenga indefinidamente alejada de la verdad última que rige el universo, como sostiene Laplace, sino de que la verdad no es cognoscible porque, por mucho que la inteligencia pueda aproximarse a ella, en el universo existen límites, indeterminaciones objetivas, que impiden alcanzarla.

A través de estas afirmaciones Popper parece reconsiderar el rechazo de la mecánica cuántica que había expresado en *La lógica de la investigación científica* y adoptar el concepto de ciencia formulado por Heisenberg, invocándolo como conjuro contra el fantasma del determinismo que esboza Laplace; en realidad, lo que hace es acomodarlo, reinterpretándolo, a sus propias tesis. Porque en contra de lo que se deduce de los argumentos que Popper desarrolla en Brighton, los defensores de la mecánica cuántica no sostienen que la ciencia describa el universo, sino la relación del hombre con el universo. En este sentido, una idea como la de que las indeterminaciones objetivas existen resulta por completo extraña a la mecánica cuántica: las indeterminaciones existen, pero no como característica del universo, sino de la relación del hombre con el universo. Eso no significa que para los teóricos de la mecánica cuántica, y entre ellos Heisenberg, la descripción del universo que proporciona la ciencia pase a ser subjetiva donde antes era objetiva, como le había reprochado Popper en *La lógica de la investigación científica*. La descripción de la relación del hombre con el universo no es ni objetiva ni subjetiva, porque es la distinción radical entre sujeto y objeto exigida por la teoría aristotélica de la verdad lo que rechaza la mecánica cuántica. Según la

nueva interpretación de Popper en Brighton, lo que la mecánica cuántica proporciona a la ciencia es, por el contrario, una descripción del universo «a la vez más interesante y más familiar de lo que se podía suponer a la vista de la imagen ofrecida por las ciencias en el pasado». Es decir, Popper sigue defendiendo el concepto de ciencia expresado en *La lógica de la investigación científica*, y lo único que hace es sustituir dentro de ese concepto la «descripción determinista» del universo por una «descripción probabilística» justificada en la existencia de indeterminaciones objetivas.

Tal vez para excusar el inicial rechazo de las posiciones de Heisenberg que finalmente declara asumir en Brighton, Popper señala a Pierce como el filósofo pionero que habría puesto en entredicho la descripción determinista del universo, que reducía a «ilusiones» los «profundos sentimientos desde los que actuamos, hacemos proyectos o intentamos comprendernos los unos a los otros». La excéntrica biografía de Pierce, así como el carácter poco sistemático de su obra, permite presentarlo como un genio al margen de la corriente principal del pensamiento al que sólo el transcurso del tiempo habría colocado en el destacado lugar que merece. En realidad, y pese a la afirmación de Popper, Pierce no fue el primer ni el único filósofo que rechazó la descripción determinista del universo. Antes que él sofistas, cínicos o pitagóricos mantuvieron posiciones concomitantes con las suyas; a su vez, Pierce inspiró una corriente filosófica a la que se adscribieron autores como William James, John Dewey, Hillary Putnam o Richard Rorty, quienes abrieron la puerta a una interpretación del relativismo, o, por mejor decir, de la renuncia a la teoría aristotélica de la verdad, radicalmente distinta de la que habían venido reivindicando la teología y las diversas variantes del positivismo científico. En Brighton, Popper no parece tomar en consideración que Pierce no funda a partir de la nada una corriente filosófica, sino que prolonga una forma de pensar, como tampoco presta atención al clima intelectual que, más allá de la filosofía, coincide con él en la crítica de la descripción determinista del universo. Una novela como *Padres e hijos*, publicada en 1862 por Iván Turguénev, remite explícitamente a ese clima: su personaje Evgueni Bazarov también reduce a «ilusiones» todo cuanto no es materia o relaciones de causalidad, y sucumbe víctima de una actitud de doble perfil –amoralidad por un lado y resignación por el otro– sólo

concebible en quien se reconoce a merced de fuerzas que no controla y de cuyas consecuencias no es responsable.

Al limitarse a sustituir una descripción del universo por otra, no un concepto de ciencia por otro, Popper se ve obligado a interpretar como una mera cuestión de herramientas, de sistema de conceptos, «el problema principal» que, según reconoce, plantean la mecánica cuántica y una filosofía como la de Pierce a las tesis contenidas en *La lógica de la investigación científica*; esto es, Popper no se pregunta si el sentido de la experimentación puede seguir siendo el mismo en la descripción determinista del universo y en la descripción probabilística, ni tampoco si, en función de cuál sea ese sentido, la refutabilidad sobrevive como criterio de demarcación para distinguir el conocimiento científico del que no lo es. A su juicio, lo que verdaderamente importa una vez admitida la existencia de indeterminaciones objetivas es dilucidar si la ciencia dispone de «un método o instrumento del tipo de escala graduada, que permita establecer el peso efectivo de las posibilidades "ponderadas"», y más aún, «que permita atribuir valores numéricos a las posibilidades desiguales». Asegura que «la respuesta que se impone es ésta: sí, un método estadístico; sí, siempre y cuando podamos reproducir a voluntad la situación que engendra los acontecimientos probabilistas en cuestión, como cuando se lanza un dado, o, al menos, siempre y cuando los acontecimientos se repitan sin que tengamos que intervenir».

Sobre este esquema en el que, de manera expresa, Popper sigue reivindicando la vigencia de una dicotomía radical entre el sujeto y el objeto –«...sin que tengamos que intervenir...»–, la función del método estadístico consistiría en sopesar en el presente la proporción en la que el futuro está «objetivamente no fijado todavía». Y ello tomando en consideración que, según continuaría explicando en Brighton, también las propensiones estarían sometidas a cambios si, «como todo organismo vivo, preferimos una posibilidad a otra o si descubrimos una que habíamos ignorado hasta entonces». Puesto que las propensiones apuntan hacia un universo donde, además, las propensiones mismas pueden variar en función del sujeto, esto es, en función de «nuestros deseos, nuestras preferencias, nuestras motivaciones, nuestras esperanzas, nuestros sueños, nuestros fantasmas,

nuestras hipótesis, nuestras teorías», Popper se siente en condiciones de proclamar que, gracias a que la mecánica cuántica ha revelado la imprecisión del mecanismo de relojería que gobierna el universo, «el determinismo es simple y llanamente falso»; además, señala que «de ahora en adelante el indeterminismo y el libre arbitrio no están excluidos de las ciencias físicas y biológicas». Pero si las ciencias físicas y biológicas deben tomar en consideración el indeterminismo y el libre arbitrio, según sostiene Popper, carece de sentido afirmar que el método estadístico sea válido «siempre y cuando los acontecimientos [que son objeto de experimentación] se repitan sin que nosotros tengamos que intervenir».

Las dificultades de Popper para explicar la situación de las ciencias físicas y biológicas una vez que se admite la existencia de indeterminaciones objetivas guarda una estrecha relación con la vieja preocupación –vieja en la obra de Popper, pero también en la historia del pensamiento– por establecer una infranqueable frontera con las ciencias sociales, puesto que sólo en la medida en que esa frontera exista y esté delimitada con precisión podrá ser conjurado el fantasma del determinismo como negación radical de la libertad. Mientras que la verdad según la entiende la teoría aristotélica quede confinada en los límites de las ciencias naturales, la libertad prevalece sobre el determinismo, puesto que el concepto que subyace en estas ciencias parte de la dicotomía del sujeto y el objeto. Si la teoría aristotélica sólo rige en el objeto, y si el objeto sobre el que indaga una determinada ciencia carece de zonas grises en las que pueda confundirse con el sujeto, entonces la libertad estará siempre a salvo de los hallazgos del saber, de la sucesión de verdades que desvela la ciencia.

En la medida en que el objeto de las ciencias sociales presenta zonas grises en las que se puede confundir con el sujeto –la sociedad, en definitiva, se compone de individuos–, el fantasma del determinismo reaparece, y no existe entonces otra alternativa para conjurarlo y mantener simultáneamente la teoría aristotélica de la verdad que, o bien reconocer abiertamente que tiene límites, contradiciendo sus propios postulados, o bien disimular esos límites profundizando la diferencia entre las ciencias sociales y las ciencias naturales. Para Descartes, el estudio de la historia nada tiene que ver con la ciencia, y ésta seguirá siendo la posición de Popper, por más que, en lugar de

negarle el carácter científico al estudio de la historia, prefiera decir que el estudio de la historia puede formar parte de la ciencia a condición de que se trate de una ciencia distinta de las naturales. El motivo último de este arreglo es que si el estudio de la historia fuera una ciencia que, como las naturales, se guiara por la teoría aristotélica de la verdad, entonces el pluralismo sólo sería admisible incurriendo en la misma confusión que Popper reprocha a la mecánica cuántica en el ámbito de las ciencias físicas y biológicas: interpretar que el fundamento del pluralismo es la ignorancia de la verdad.

VI

Desde su exilio en Nueva Zelanda durante la Segunda Guerra Mundial, Popper había avanzado en *La sociedad abierta y sus enemigos* el núcleo de las ideas que más tarde desarrollará en *Miseria del historicismo*, publicada en 1957. *La sociedad abierta* es un alegato contra las doctrinas políticas totalitarias que se creen en posesión de una verdad obtenida por métodos científicos, y, en concreto, contra el marxismo, que, según Popper, «sólo constituye un episodio, uno de los tantos errores cometidos por la humanidad en su permanente y peligrosa lucha para construir un mundo mejor y más libre». Las raíces de lo que entonces comienza a denominar *historicismo*, pero que también podría recibir el nombre de historiolatría, se remontarían hasta Heráclito, que, a su juicio, «fue el primer enemigo consciente de la sociedad abierta», autor de «la primera ideología antidemocrática y la primera filosofía historicista del cambio y del destino». Para Popper, Heráclito habría sentado las bases de la distinción entre esencia y accidente desde la que cobraría cuerpo el principio de que el conocimiento se refiere únicamente a lo que permanece, a lo que no cambia. Platón, por su parte, habría tomado de Heráclito la idea de cambio, aunque precisando que es sinónimo inevitable de deterioro, de corrupción, de decadencia. Finalmente Aristóteles corrige a Platón, no en cuanto al cambio, sino a su sentido: mientras que para Platón, escribe Popper, «transformación y degeneración son sinónimos», para Aristóteles «puede ser también progreso». Las posibilidades de elaborar una ciencia social desde el sentido del concepto de

cambio que defiende Platón son equivalentes a las de hacerlo desde la posición de Aristóteles: las sociedades que propone construir el historicismo son ideales tanto si resultan de recuperar el esplendor previo a la degradación que implica cualquier cambio como si persiguen un modelo racional que se ubica en el futuro, amparándose en que el cambio también puede representar un progreso. Popper subraya, sin embargo, un matiz, y es que, así como la doctrina platónica se encontraría inequívocamente en la base del historicismo, sea cual sea el sentido en el que se interprete el cambio, Aristóteles no habría realizado ninguna contribución directa, pese a que su doctrina contenga «todos los elementos necesarios para elaborar una grandiosa filosofía historicista».[30]

Éste es el riesgo –el riesgo de fundamentar en la filosofía de Aristóteles y en su teoría de la verdad una «grandiosa filosofía historicista»– que Popper se dispone a conjurar con *Miseria del historicismo*. El problema más arduo que se le plantea ahora no es encontrar argumentos para rechazar las doctrinas que pretenden dirigir la acción política de acuerdo con leyes establecidas por las ciencias sociales entendidas según el modelo de las naturales, sino hacer compatible ese rechazo con la adhesión a la teoría aristotélica de la verdad. El único camino practicable del que dispone para alcanzar este doble empeño es el mismo que, valiéndose del análisis de la obra de Giambattista Vico, apunta Isaiah Berlin en «El concepto de historia científica», «Inevitabilidad histórica» y «El divorcio de las ciencias y las humanidades», y al que él mismo ya ha recurrido: circunscribir la teoría aristotélica de la verdad al ámbito de las ciencias naturales, subrayando al mismo tiempo las diferencias entre éstas y las sociales.[31] En *Miseria del historicismo* Popper da un paso más y no parece conformarse con instalar una dualidad en el concepto de ciencia, natural por un lado y social por otro, y de ahí que proponga deducir la imposibilidad de «predecir el curso futuro de la historia humana» de una imposibilidad previa: la de «predecir, por métodos racionales o científicos, el crecimiento futuro de nuestros conocimientos». El rodeo para restablecer la unidad de la ciencia a partir de esta imposibilidad de la predicción es ingenioso, pero se fundamenta en un empleo ambiguo del término *historia*, como si, tratando de evitar la dualidad que representa admitir la diferencia radical entre las ciencias naturales y las sociales, Popper acabara

precipitándose en una dualidad diferente. En primera instancia, el argumento se refiere a la historia en tanto que conocimiento, y, en tanto que conocimiento, en tanto que historiografía, la historia, en efecto, no se diferencia de las ciencias naturales en el concreto aspecto que señala Popper: el futuro de sus avances no se puede predecir por métodos racionales o científicos. Pero es que la tesis fundamental del historicismo no consiste en afirmar que la historia en tanto que conocimiento se puede predecir, sino que lo que se puede predecir es la historia en tanto que objeto de conocimiento de las ciencias sociales; es decir, la profecía de Marx no se refiere a la economía política, sino a la sociedad de la que trata la economía política.

La imposibilidad de desembarazarse de un dualismo que, si se rechaza a la hora de distinguir entre ciencias naturales y sociales, reaparece en forma de ambigüedad en el empleo del concepto de historia, no es para Popper un insalvable contratiempo, sino el paradójico estímulo para una nueva distinción donde se camufla la dualidad de la que por un extremo o por otro reaparece siempre: la distinción entre el concepto de revolución, central para Marx y su doctrina historicista, y el de reforma, inexcusable para que el liberalismo no se convierta desde el punto de vista filosófico en sinónimo de la inmovilidad de Parménides y desde el punto de vista político en impotencia, en resignado fatalismo ante la desigualdad o la injusticia. Una cosa sería así la ingeniería social que Popper caracteriza como holística, fruto de la convicción incompatible con la ciencia de que el hombre puede conocer las leyes que rigen su destino y esforzarse a partir de ese conocimiento por modelarlo a través de la revolución, y otra la ingeniería social fragmentaria, que, por el contrario, «se parece a la ingeniería física en que considera que los fines [que persigue el hombre] están fuera del campo de la tecnología», y que se valdría de la reforma como instrumento. Expulsando a la ingeniería social holística del ámbito de la ciencia, así sea sobre la base de sostener que sus hipótesis se refieren al saber que invoca, no al objeto de ese saber, Popper consigue finalmente lo que se había propuesto: reunir bajo un único concepto de ciencia las ciencias experimentales y las sociales. A efectos de las tesis que defiende en *La lógica de la investigación científica*, así como de las posiciones democráticas y liberales a las que trata de proporcionar un fundamento filosófico en *La sociedad abierta y sus enemigos*, esta

reunificación no es valiosa por sí misma, sino porque su más evidente corolario es que la teoría aristotélica de la verdad no está limitada y dispone de una vigencia universal, sin restringir por ello la libertad del hombre y sin servir de fundamento a ningún determinismo.

Como demuestran las profesiones de fe con las que Popper inicia la conferencia de Brighton –entre ellas, la fidelidad a la teoría aristotélica de la verdad–, la afirmación de que las indeterminaciones objetivas existen no conduce en su caso a una revisión de la unidad del concepto de ciencia, sino que proporciona una aproximación diferente al problema de la incompatibilidad entre la libertad y el conocimiento de la verdad. Si hasta entonces Popper lo había resuelto argumentando en el terreno del conocimiento, y, en concreto, distinguiendo las pseudociencias, en las que los fines se pretenden deducir del propio mecanismo del objeto, de las ciencias verdaderas, que consideran que los fines son siempre exteriores, ahora la explicación se centra en la naturaleza del objeto. Aunque las ciencias sociales adopten el modelo de las experimentales, según sucede en el siglo XIX y particularmente en las ideologías historicistas, el fantasma del determinismo es sólo eso, un fantasma, puesto que, debido a la existencia de las indeterminaciones objetivas, el objeto de las ciencias experimentales ha resultado ser, gracias a los trabajos de Heisenberg, tan impenetrable como el de las ciencias sociales.

En realidad, lejos de haber resuelto el problema de la incompatibilidad entre la libertad y el conocimiento de la verdad mediante el recurso a unas indeterminaciones objetivas que se inspiran en los postulados de la mecánica cuántica, pero que en ningún caso son estrictamente los suyos, Popper no consigue otra cosa que devaluar las certezas proporcionadas por la ciencia –o, para ser más precisos, por el concepto de ciencia que, como el suyo, se apoya en la teoría aristotélica de la verdad–, afirmando que, por definición, el conocimiento no puede ser absoluto. Somos libres y no estamos determinados, viene a decir Popper, porque el saber tiene un límite, y porque, además, ese límite no lo fijamos arbitrariamente nosotros (si lo hiciéramos estaríamos reconociendo la incompatibilidad entre la libertad y el saber, estaríamos reconociendo el determinismo), sino que es una «propiedad característica» del universo, representada en esas indeterminaciones que,

según su interpretación, Heisenberg y la mecánica cuántica introdujeron en el ámbito de la ciencia a partir de 1927. Puesto que, en virtud de la existencia de indeterminaciones objetivas, no es posible sostener que la causa *produce* mecánicamente un efecto sino que *propende* estadísticamente a él, el conocimiento científico que se corresponde con esta nueva descripción no determinista del universo sólo puede proporcionar probabilidades de que el efecto llegue a producirse, y de ahí la importancia que Popper concede al método estadístico. Sólo que interpretar el método estadístico en el sentido que sugiere Popper pone en cuestión la teoría aristotélica de la verdad.

Recurriendo a la refutabilidad, Popper había rechazado que el psicoanálisis pueda ser considerado ciencia, puesto que, de acuerdo con los postulados de Freud, el contraste con la experiencia sólo arroja la confirmación de las hipótesis, sea cual sea el resultado. Cuando el psicoanalista diagnostica en el paciente un complejo de Edipo y éste lo admite, la hipótesis se confirma. Pero si el paciente no se reconoce en el diagnóstico la hipótesis se confirma también, porque el psicoanálisis sostiene que el rechazo del diagnóstico es la prueba de que el psicoanálisis está aproximándose a la verdad. Algo semejante ocurre cuando, en Brighton, Popper intenta compatibilizar la teoría aristotélica de la verdad y la existencia de indeterminaciones objetivas recurriendo al método estadístico. Los conocimientos obtenidos a través del método estadístico no son refutables en un universo donde las indeterminaciones objetivas existen: arroje el resultado que arroje el experimento con el que se pretenda contrastar, la teoría no puede ser refutada. Poco importa que la probabilidad asignada al hecho de que un fenómeno se produzca en determinadas condiciones sea elevada o reducida: si el fenómeno se produce, la teoría se confirma sobre la base de la probabilidad asignada a la eventualidad de que el fenómeno se produzca, y si no se produce, la teoría no queda propiamente refutada, puesto que también asigna desde el principio una probabilidad a que el fenómeno no se produzca. Dicho en otros términos: que el fenómeno se produzca o no se produzca es por completo irrelevante para la teoría, y de ahí que la refutabilidad no sólo deje de servir como criterio de demarcación para distinguir la ciencia de lo que no lo es, sino que tampoco es útil para explicar su progreso, puesto que el conocimiento estadístico no proporciona razones concluyentes para mantener

una teoría ni para rechazarla. Como ponen de manifiesto Thomas Kuhn y Paul Feyerabend reaccionando al papel que Popper asigna a la refutabilidad como criterio de demarcación de la ciencia, las razones por las que una teoría científica es sustituida por otra obedecen a procesos más complejos que el resultado negativo de un experimento, y tienen que ver, según uno, con los cambios de paradigma, y, según el otro, con un impredecible *anything goes*; ambos parecen de acuerdo, sin embargo, en una observación de Alexandre Koyré acerca del progreso científico, expresada entre la ironía y la perplejidad: «Un teórico que merezca ese nombre –escribe Koyré– no se deja amedrentar por una objeción del sentido común. Si encuentra un «hecho» que no concuerda con su teoría, niega que exista. Si no puede negarlo, lo explica».[32]

VII

El perseverante esfuerzo de Karl Popper por hacer compatible el ingente conocimiento acumulado por la ciencia experimental con la libertad del hombre, siempre amenazada por el fantasma del determinismo, está en el origen de sus trabajos más influyentes, unos orientados hacia la filosofía de la ciencia y otros hacia la fundamentación teórica de las sociedades democráticas y liberales; también de la conferencia que pronuncia en Brighton. Es en esta última, al igual que en el post scríptum a *La lógica de la investigación científica*, donde mejor se percibe que las insuficiencias en la argumentación para combatir el determinismo no obedecen a un defecto que jamás podrá reprocharse a Popper, como es la falta de rigor en el establecimiento de las premisas o en el desarrollo de los razonamientos. Antes por el contrario, el motivo que las explicaría remite al conflicto entre una larga tradición que, como la aristotélica, Popper se dispone a prolongar, y otras corrientes de pensamiento que, como la sofista, la cínica o la pitagórica, no llegaron siquiera a constituir una tradición porque, por algún motivo que es difícil dilucidar, fueron no tanto refutadas filosóficamente cuanto política, moral o socialmente proscritas. La imagen que bajo esta perspectiva proyecta la historia de las ideas es la de una fortaleza donde residen dualidades

incontestables como sujeto y objeto, cuerpo y alma, hechos y valores, regularmente acosada por francotiradores sin ningún rasgo filosófico común, salvo una *hybris* irracional, destructiva, nihilista. En los tiempos modernos, autores como Maquiavelo, Nietzsche y Carl Schmitt se han erigido en arquetipos de las recurrentes escaramuzas contra un universo inerte en el que el hombre deambula en busca de una verdad que está aguardando desde la eternidad para revelarse, según la teoría aristotélica. A diferencia de ellos, Marx y Freud, contra los que Popper carga las tintas, han emprendido la tarea más modesta de intentar sustituir una verdad aristotélica por otra.

Pero, de la misma manera que es posible identificar por un lado la estructura racional que ha dado forma a la tradición aristotélica que invoca Popper, nada debería haber impedido que se indagase, por el otro, en la que podría estar latiendo bajo esas escaramuzas aparentemente aisladas de algunos de los autores que la han puesto en cuestión. Es innegable que la tradición aristotélica es abiertamente rechazada por las corrientes irracionalistas, pero eso no convierte en irracionalista cualquier corriente que las rechace. Como tampoco es necesariamente relativista, banalmente relativista, toda posición que niegue la naturaleza trascendente de la verdad, cercenando el suelo firme que el universalismo busca en la teoría aristotélica. El desprestigio que ha acompañado habitualmente a estas corrientes, y, todo hay que decirlo, la implacable hostilidad que han suscitado, se ha debido a que, erigida en ortodoxia por razones más históricas que filosóficas, la tradición aristotélica se ha convertido en juez y parte: rechazar sus premisas no es adoptar premisas diferentes, sino premisas condenadas. Porque allí donde prevalece la teoría de que la verdad es única, objetiva, trascendente, no es posible la disensión ni el desacuerdo. El reproche que Popper había dirigido a la interpretación de Copenhague en un ensayo como «Mecánica cuántica sin “el observador”», en el sentido de que, como teoría científica, no puede ser proclamada como «la forma final de la teoría electromágnetica de la materia», es el mismo que cabría dirigirle a su afirmación acerca de la vigencia de la teoría aristotélica de la verdad pronunciada en Brighton: proclamarla como la única teoría de la verdad posible –lo que, en otros términos, equivale a proclamarla como teoría final– exige sacrificar su naturaleza científica. Popper, sin confesarlo, la sacrifica, optando por levantar

el grandioso edificio racional de su concepto de ciencia sobre un acto de fe, puesto que, por una parte, no es fácil imaginar el tipo de experimento que permitiría someter al criterio de refutabilidad la teoría aristotélica de la verdad, y, por otra, las consecuencias de la refutabilidad como criterio de demarcación entre el conocimiento científico y el resto de los conocimientos son radicalmente distintas aplicadas a la teoría aristotélica de la verdad o a cualquier otra teoría, una vez delimitado el ámbito de la ciencia.

En el caso de estas últimas teorías, la refutabilidad que defiende Popper se limita a exigir que sean sustituidas por teorías alternativas en el supuesto de que la experimentación no las corrobore. En el caso de la teoría aristotélica de la verdad, por el contrario, sería todo el edificio racional de la ciencia el que se vendría abajo, de manera que, en el supuesto de que el criterio de refutabilidad obligara a rechazarla, sería el criterio de refutabilidad mismo el que dejaría de tener utilidad para distinguir entre el estatuto del conocimiento y el de la opinión, el de la experiencia y el de la fantasía. De este modo, el concepto de ciencia que defiende Popper, y en el que se vuelve a reafirmar en Brighton, se precipitaría en un bucle sin salida, en una irresoluble regresión al infinito porque, si la aplicación del principio de refutabilidad obligara a rechazar la teoría aristotélica de la verdad, la refutabilidad dejaría de ser un principio de demarcación y la teoría aristotélica, entonces, no podría ser refutada.

VIII

La denominada interpretación de Copenhague de la mecánica cuántica a la que se opone Popper tiene una consecuencia imprevista sobre el saber, más allá de que amplíe o no el conocimiento acerca del universo: por primera vez la ciencia experimental comienza a interrogarse de manera explícita acerca de su dependencia de conceptos filosóficos como ser, cambio, movimiento o pluralidad, rastreando su significado y su evolución desde el momento en que los fijan los presocráticos. El desarrollo de una disciplina como la teoría de la ciencia a lo largo del siglo XX, aproximando dos saberes que parecían haber vivido de espaldas, como la filosofía y la ciencia experimental, y dando la

palabra a los filósofos en un ámbito del que la especialización los había excluido, no se explica sin la radical alteración de la perspectiva que introduce la mecánica cuántica en todos los órdenes del pensamiento.

Para los científicos que suscriben la interpretación de Copenhague, el motivo por el que consideran necesario regresar al pensamiento de Grecia reside en que, según entienden, toda teoría científica se desenvuelve dentro de una posición filosófica que establece los límites de validez de sus resultados. El principio de incertidumbre formulado por Heisenberg, que Popper reduce a un problema de probabilidades y propensiones en «Mecánica cuántica sin "el observador"», constituye el ejemplo más patente, en la medida en que involucra un concepto que, como el movimiento, ocupa un lugar central en la reflexión filosófica de los presocráticos. Como es sabido, Heisenberg sostiene la imposibilidad de conocer simultáneamente la posición y la velocidad de una partícula, de forma que toda descripción de su comportamiento es producto, por así decir, de proyectar el mapa que da cuenta de sus sucesivas posiciones sobre el que refleja la velocidad en cada una de ellas, ambos obtenidos a través de la experimentación. Los resultados de esta proyección de un mapa sobre otro permiten elaborar teorías, pero se trata de teorías que, para Heisenberg, y, en general, para la interpretación de Copenhague, no sólo dependen de los resultados del experimento que permitió elaborar los mapas, sino de los resultados del experimento y de una acción irrenunciable por parte del observador: la acción de sobreponer un mapa sobre otro. En qué medida esa superposición proporciona una descripción objetiva del universo o una descripción influida por la presencia del observador es el punto que enfrenta a la interpretación de Copenhague con la teoría aristotélica de la verdad, y a partir de ella con la existencia de una realidad objetiva, distinta, escribe Popper, de «ese fantasma llamado "conciencia" o "el observador" por la mecánica cuántica».

Al reivindicar la teoría aristotélica de la verdad, Popper no sólo está afirmando la existencia de una realidad objetiva, sino que, además, está admitiendo implícitamente lo que en algunas de sus últimas obras, como *El mundo de Parménides*, aborda de manera explícita: puesto que la interpretación de Copenhague relaciona la ciencia experimental y la filosofía, oponerse a ella exige recurrir a las mismas armas. Lo que esta extensión del

campo de batalla a saberes que hasta entonces parecían separados revela en última instancia es la paradoja en la que se desenvuelve la disciplina de la teoría de la ciencia, y es que la controversia entre las teorías científicas más recientes acaban siendo inseparables de la construcción retrospectiva de tradiciones filosóficas divergentes, en las que el regreso a los presocráticos, por un lado, y las renovadas disputas acerca de la interpretación de sus escasos fragmentos, por otro, parecen obedecer a una singular puesta al día del principio de autoridad. Para Popper, «existe una perfecta continuidad de pensamiento entre sus teorías [las de los presocráticos] y los últimos desarrollos científicos en física», y, en este sentido, «la teoría de Anaximandro desbroza el camino para las teorías de Aristarco, Copérnico, Kepler y Galileo». No se trata, insiste Popper, de que Anaximandro haya influido en estos pensadores, puesto que «*influencia* es una categoría muy superficial», sino de que «sus logros hicieron posible otros logros, entre ellos los de los grandes científicos citados». Curiosamente, es lo mismo que dirá el principal teórico de la interpretación de Copenhague, Niels Bohr, al rechazar que las concomitancias entre saberes como la filosofía, la teología, el psicoanálisis o la mecánica cuántica sean el resultado de «analogías más o menos vagas». Pero en lugar de sugerir como Popper que la ciencia experimental se concentre en «las teorías y la verdad», no «en los conceptos y los significados», lo que propone es, por el contrario, abordar una «investigación sobre las condiciones para un uso adecuado de nuestros medios de expresión conceptuales». Es decir, sobre el lenguaje. Popper y Bohr perfilan así dos tradiciones, las dos paradójica y rigurosamente actuales, las dos paradójica y rigurosamente retrospectivas, una que afirma la verdad aristotélica y otra que reduce la verdad a algún género de convención; una que minimiza la relevancia del lenguaje en relación con la verdad y otra para la que la verdad se corresponde con una forma de lenguaje; una para la que la verdad es el fundamento del poder y otra, en fin, para la que es el poder y sólo el poder el que define la verdad.

22. Friedrich Nietzsche: *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*; Madrid, Tecnos, 1990. Las citas de Nietzsche recogidas en las páginas que siguen pertenecen todas a este volumen.

23. John Dewey: *The political writings*; Hackett Publishing Co., Indianapolis, 1993. Las citas que aparecen en las siguientes páginas están tomadas de esta edición.

24. Hilary Putnam: *El desplome de la dicotomía hecho-valor y otros ensayos*; Paidós, Barcelona, 2004.

25. Werner Heisenberg: *La nature dans la physique contemporaine*; Gallimard, París, 2009.

26. Karl Popper: *Realism and the Aim of Science*; Routledge, Nueva York, 1992.

27. *Ibidem*, p. 19.

28. Erwin Schrödinger: *Física cuántica y representación del mundo*, p. 71; Círculo de Lectores, Barcelona, 1996.

29. Pierre-Simon de Laplace: *Ensayo filosófico sobre las probabilidades*; Alianza, Madrid, 1985.

30 . Karl Popper: *The Open Society and Its Enemies*; Routledge, Nueva York, 2011.

31. Isaiah Berlin: *The Proper Study of Mankind*; Farrar, Straus and Giroux, Nueva York, 1998.

32. Alexandre Koyré: *Du monde clos à l'univers infini*; Gallimard, París, 1988.

La democracia intrascendente

Nicolás Maquiavelo deja constancia de la ambigua intención del primer tratado político moderno desde la misma dedicatoria a Lorenzo el Magnífico. A éste corresponderá, según escribe Maquiavelo, determinar si aborda *El príncipe* como una obra en nada distinta de otras que sus autores adornan «con amplios periodos o con palabras ampulosas y solemnes», o, por el contrario, reconoce con todas sus consecuencias «la singularidad de la materia y la importancia del tema». La disyuntiva que establece Maquiavelo no es novedosa, sino que reinterpreta una fórmula frecuente en prólogos y proemios de la literatura de los siglos XV y XVI, de acuerdo con la cual las obras serían unas para el vulgo y otras para el «avisado lector», y busca, al igual que el resto de los escritores que recurren a ella, un resultado preciso: que la responsabilidad de la interpretación recaiga en exclusiva sobre el intérprete. La razón por la que Maquiavelo se sirve de esta cautela es que si Lorenzo el Magnífico interpreta que lo que *El príncipe* propone es un programa político, entonces podría reprocharle que «siendo un hombre de baja e ínfima condición, se atreva a examinar y reglamentar el gobierno de los príncipes». Maquiavelo se excusa de forma preventiva mediante el argumento de que, así como «para conocer bien la naturaleza de los pueblos es necesario ser príncipe, para conocer bien la de los príncipes es necesario formar parte del pueblo». De este modo, si Lorenzo el Magnífico sospecha que lo que *El príncipe* propone es un programa del que, llegado el caso, podrían servirse también sus enemigos, Maquiavelo siempre puede alegar que la obra es un compendio de saberes, un simple tratado doctrinal.

La calculada ambigüedad de la intención última de *El príncipe* es lo que permite a Maquiavelo adentrarse en terrenos que, de haber sido otra su estrategia, resultarían desafiantes para el poder establecido en Florencia. Pese a la aparente neutralidad que sugiere el hecho de que dé comienzo a la obra clasificando los principados en hereditarios, nuevos y mixtos, siendo los nuevos los adquiridos por un gobernante que accede por primera vez al poder

y los mixtos los que resultan de la anexión por un gobernante que ya administra otros, Maquiavelo está tomando implícito partido por una tradición que no busca la legitimidad en la Escritura, sino en el pasado clásico, o, como señala Toynbee, no en Moisés, sino en Justiniano. Por una parte Maquiavelo sostiene que es el príncipe el origen del principado, y no al contrario, con lo que priva a los súbditos del derecho a pronunciarse acerca de la legitimidad de los títulos que, al margen de la fuerza o de la astucia, pueda presentar un individuo para hacerse con el poder, incluidos los títulos que se hagan derivar de la Escritura. Por otra, si los principados pueden ser tanto hereditarios como nuevos –los mixtos, a efectos de la legitimidad, se subsumen en una de esas dos categorías–, ello quiere decir que la condición de príncipe corresponde a cualquier individuo, incluido el «simple particular», que sea capaz de erigir un principado. «Verdaderamente –escribe Maquiavelo– es algo muy natural y ordinario el deseo de adquirir, y, cuando lo hacen los hombres que pueden, siempre serán alabados y nunca censurados; pero cuando no pueden y quieren hacerlo de cualquier manera, aquí está el error y las justas razones de censura.»

Al aceptar que los principados nuevos son tan legítimos como los hereditarios, Maquiavelo se instala en un ámbito de reflexión inédito en la Europa moderna, aunque no en el pasado clásico, como es el de los medios para alcanzar el poder y mantenerse en él. Refiriéndose a «aquellas cosas por las que los hombres y sobre todo los príncipes pueden ser alabados o censurados», declara solemnemente que su «propósito» al redactar *El príncipe* ha sido «escribir algo útil a quien lo lea». Es, sin embargo, el sentido de esa utilidad lo que devuelve una vez más la responsabilidad de la interpretación al intérprete, que, de acuerdo con su posición, bien como príncipe hereditario, bien como príncipe nuevo, puede ver en la obra un compendio de saberes, una descripción, o alternativamente un programa, una minuciosa guía para la acción. Lo que él, Maquiavelo, se ha limitado a hacer como autor es «ir directamente a la verdad real de la cosa» antes que «a la representación imaginaria de la misma». Porque, según confiesa con un énfasis que, impostando la gesticulación, no inclina sin embargo el fiel de la balanza ni hacia un lado ni hacia el otro, «muchos se han imaginado repúblicas y principados que nadie ha visto jamás ni se ha sabido que

existieran realmente, porque hay tanta distancia de cómo se vive a cómo se debería vivir, que quien deja a un lado lo que se hace por lo que se debería hacer, aprende antes su ruina que su preservación». Sólo incurriendo en un anacronismo se puede dar por descontado que al hablar de «repúblicas y principados que nadie ha visto jamás ni se ha sabido que existieran realmente» Maquiavelo se está refiriendo a las utopías que, en la estela de la de Tomás Moro, publicada en 1516, tres años después de redactarse *El príncipe*, llegarán a constituir un género del que el pensamiento político no ha sido capaz de liberarse desde entonces. En realidad, esas repúblicas y principados de los que habla Maquiavelo no son otros que los diversos escenarios literarios en los que los autores de guías medievales para la educación de príncipes, elaboradas a la manera de catecismos o manuales de conducta según el modelo de *Calila e Dimna*, representan a dos personajes dialogando, uno anciano y sabio consejero, conocedor de las leyes que rigen la historia y la naturaleza, y otro delfín del poder, preparándose para asumir el gobierno.

«La verdad real de la cosa» que Maquiavelo se propone abordar en su obra es Italia y su decadencia, es Lorenzo el Magnífico como posible fundador de un principado nuevo, y es, en fin, él mismo, convertido en consejero de un príncipe en cuyas manos está emprender la «redención» de Italia y sus repúblicas seculares a poco que se incline por interpretar las páginas que le están dedicadas como programa y no como compendio de saberes. El realismo que Maquiavelo reclama como valor de *El príncipe* no sólo induce la interpretación de la obra como un diálogo auténtico entre dos personajes que también lo son, él y Lorenzo el Magnífico, sino que sugiere, además, que el mundo que aparece en ella es el que es, con sus temores y sus pasiones, sus apetitos y sus desventuras, sus inclinaciones y sus adversidades. En ese mundo inequívocamente hobbesiano no existe evidencia más cierta para Maquiavelo que la de que «en las acciones de los hombres y especialmente de los príncipes no hay tribunal al que recurrir», puesto que, de existir ese tribunal, de existir una instancia capaz de juzgar al príncipe, el príncipe no sería soberano, y, en último extremo, no sería príncipe. «Trate, pues, un príncipe de vencer y de conservar su estado –escribe Maquiavelo– y los medios siempre serán juzgados honrosos y ensalzados por todos, pues el

vulgo se deja seducir por las apariencias y el resultado final de las cosas, y en el mundo no hay más que vulgo.» Aunque Maquiavelo se refiere a las acciones de los príncipes, y, en particular, a las que debería emprender Lorenzo el Magnífico para convertirse en príncipe nuevo, la afirmación contenida en este pasaje remite a una controversia que sobrepasa los límites de un programa para la regeneración de Italia, y que conecta con un problema central de la filosofía, la teología y la ciencia experimental: la controversia acerca de la naturaleza trascendente o no de la verdad. Si los ecos de esta controversia pasan desapercibidos en *El príncipe* es porque, al señalar en sus páginas que el vulgo, y, en definitiva, el hombre, puesto que «en el mundo no hay más que vulgo», juzga las acciones por «las apariencias y el resultado final de las cosas», lo que Maquiavelo sostiene mediante una única afirmación son dos tesis diferentes.

La primera reelabora un tópico al que los renacentistas recurren con profusión, sin ser por ello sus creadores ni tampoco los últimos en suscribirlo, y que no es otro que el de la ignorancia del vulgo. Se trata de un tópico porque, más que ofrecer indicación alguna acerca del nivel de instrucción de la mayoría de los hombres, lo que proporciona es una explicación de la decadencia de los logros de la Antigüedad. Puesto que para imitar el pasado es preciso conocerlo, Maquiavelo proporciona el indispensable destilado de conocimiento que requiere un individuo para aspirar al poder regenerador. Pero, al mismo tiempo, delimita el espacio que corresponde al consejero dentro de la estructura de ese poder, ya sea concediéndole cierta capacidad ejecutiva como sucede con los ministros o primeros ministros, ya sea limitando sus funciones a la de evocar para el príncipe nuevo el pasado clásico en cuya imitación debe buscar el éxito, y, en último extremo, la legitimidad. El espacio del consejero es imprescindible en la mayor parte de los casos porque, siempre según Maquiavelo, la inteligencia de los hombres, incluida la de los príncipes, suele ser de tres tipos. Una primera, a la que califica de superior, «que comprende las cosas por sí misma»; la segunda, excelente, «que es capaz de evaluar lo que otra comprende», y, finalmente, «la que no comprende ni por sí misma ni por medio de las demás». Ni esta última inteligencia ni tampoco la primera, la inteligencia superior, requieren de consejeros o de ministros, una porque resultaría inútil cualquier curso de

acción que pudieran presentarle inspirándose en las lecciones del pasado, ya que no los comprendería, y la otra, la inteligencia superior, la inteligencia que comprende por sí misma, porque en ella coincidirían el conocimiento del pasado y la capacidad de inclinarse por el mejor curso de acción.

Adherida como la cruz a la cara de la moneda, la afirmación de que el vulgo juzga las acciones por «las apariencias y el resultado final de las cosas» contiene una segunda tesis que nada tiene que ver con la anterior. Al denunciar los criterios en virtud de los cuales juzga el vulgo, Maquiavelo está dando por descontado que es al vulgo a quien corresponde la facultad misma de juzgar. Una idea como la de que, según la teología cristiana, el príncipe es un instrumento del plan divino que contiene la Escritura, de manera que el juicio sobre el acierto o el error de sus acciones corresponde en último extremo a Dios, cede paso a una concepción en la que el poder se justifica a sí mismo, de manera que no admite otro criterio para juzgar sobre el acierto o el error de sus acciones que la capacidad de sobrevivir a cualquier circunstancia y a cualquier enemigo.

I

Al hacerse portavoz de Justiniano y no de Moisés en *El príncipe*, según la alternativa que establece Toynbee al estudiar el fenómeno de la Reforma y del Renacimiento, Maquiavelo lleva a cabo una operación ideológica que, referida a los totalitarismos del siglo XX, Eric Voegelin denominó «la decapitación de Dios» en un ensayo de 1938, *Las religiones políticas*, radicalmente opuesto a las posiciones de Carl Schmitt. Con la metáfora de la decapitación Voegelin describe el destino de la *ekklesía* como modelo de referencia a la hora de construir comunidades políticas que, como las inspiradas por el totalitarismo, colocan en el lugar de Dios lo que él denomina un principio intramundano. El modelo de la *ekklesía* sobrevive en estas nuevas comunidades políticas porque, según escribe Voegelin, «cuando Dios queda eclipsado por el mundo, son los contenidos del mundo los que devienen dioses». Para Maquiavelo, los contenidos del mundo destinados a devenir dioses se corresponden con los del juicio del vulgo a partir de «las

apariencias y el resultado final de las cosas», de los que podría haber dicho, como Voegelin respecto del Dios que se sitúa en la base de la *ekklesía*, que «se convierten en lo más real», en el auténtico «centro sagrado» de la comunidad política.

Desde el momento en que Voegelin admite que Dios puede ser decapitado, y que, por tanto, son impredecibles los principios que pueden ocupar su lugar en la constitución del «centro sagrado» a partir del cual se articula la comunidad política sobre el modelo de la *ekklesía*, la importancia del «centro sagrado» no tiene que ver con la naturaleza del principio que lo ocupa, sea Dios o un principio diferente –la opinión del vulgo, por ejemplo–, sino con el hecho de que es a partir de él, del «centro sagrado», como se construye la comunidad política, que Voegelin describe sumariamente como una organización de «constelaciones de símbolos, signos lingüísticos y conceptos, que se solidifican para dar lugar a sistemas» en virtud de los cuales se identifica «el orden "correcto" del ser». Para Voegelin, la relación entre el «centro sagrado», el «sistema» que se articula en torno a él y la identificación del «orden "correcto" del ser» es una suerte de mecanismo que se encuentra en el origen de cualquier comunidad política, ya se trate de la *ekklesía* o de otras formas que, como el principado nuevo de Maquiavelo o la idea de nación establecida en el siglo XIX, se erigen sobre la decapitación de Dios y de su sustitución por un principio intramundano. Voegelin no propone la *ekklesía* como modelo en tanto que fórmula acabada, sino en tanto que manifestación de ese mecanismo a partir del cual se construyen las comunidades políticas, algo así como si Voegelin dijera a sus potenciales interlocutores, y, entre ellos, a Maquiavelo: si te propones construir una comunidad política, un principado nuevo según tu terminología, deberás elegir un «centro sagrado», de modo que si en él colocas a Dios serán unas las consecuencias y otras si, decapitándolo, prefieres un principio intramundano, como «las apariencias o el resultado final de las cosas».

Desde el momento en que Voegelin evita pronunciarse sobre la naturaleza del «centro sagrado» y concentra su atención en el trayecto que se extiende entre la elección del «centro sagrado», sea cual sea su naturaleza, y el «sistema» que se articula en torno a él, lo que está haciendo es desentrañar el funcionamiento del mecanismo a partir del cual se construyen las

comunidades políticas. Es en ese momento cuando, tratando de alejarse de Maquiavelo, Voegelin se aproxima a Nietzsche, preocupado por identificar ese mecanismo más que por la naturaleza del «centro sagrado» que sirve de fundamento a las comunidades políticas. Nietzsche, a diferencia de Voegelin, no llega a identificar el trayecto que conduce al establecimiento de «un orden "correcto" del ser» porque evite pronunciarse sobre la naturaleza del «centro sagrado»; llega, por el contrario, porque lo que sostiene es que cualquier principio que pueda ocupar el «centro sagrado» a partir del cual se construye la comunidad política será siempre un principio intramundano, puesto que, incluso en la hipótesis de que ese principio sea Dios, habrá sido el hombre quien habrá tomado la decisión de colocarlo en el «centro sagrado» a fin de construir una comunidad política. Un Dios al que el hombre coloque en el «centro sagrado», viene a decir Nietzsche, es un Dios, por así decir, humano, un Dios utilitario, un Dios que deja de ser Dios porque lo que en él importa no es su naturaleza trascendente sino su elección como principio intramundano para ocupar el «centro sagrado» sobre el que construir la comunidad política. Sostener como hace Voegelin que los principios intramundanos sólo ocupan el «centro sagrado» una vez que Dios ha sido decapitado equivale a admitir en algún punto que no es el hombre quien decide siempre y en toda circunstancia colocar a Dios en el «centro sagrado», sino que, según los casos, puede haber sido Dios quien *motu proprio* haya decidido colocarse, haciendo prevalecer su voluntad sobre la voluntad del hombre. Esta última hipótesis que abre las puertas de la comunidad política a la trascendencia es la que Nietzsche quiere desterrar, insistiendo, en abierta contradicción con Voegelin, en que siempre que Dios ocupa el «centro sagrado» sobre el que se construye la comunidad política es un Dios decapitado, y, en definitiva, un Dios que ha muerto. Pero esa muerte de Dios es el crimen que en la tradición filosófica aristotélica se imputa a Maquiavelo y a Nietzsche, mientras que, en la tradición que retoma Pierce en Estados Unidos, y que prolongan James, Dewey y Rorty, crimen y muerte son en este contexto metáforas que dificultan la comprensión, y aún más la conciencia, de que la comunidad política es un asunto humano, estrictamente humano, en el que ninguna verdad trascendente, ningún Dios, eximirá al hombre de decidir qué principio colocar en el «centro sagrado».

II

La metáfora de la decapitación de Dios y la sustitución de su figura por un principio intramundano como «centro sagrado» sobre el que se construye la comunidad política parece introducir, fuera o no la intención de Voegelin, una secuencia temporal que acaba transformándose en juicio moral, puesto que su última estación sería la catástrofe desencadenada por el nazismo. Mientras Dios ocupe el «centro sagrado» sobre el que se construye la comunidad política, parece desprenderse del razonamiento de Voegelin, poco o nada hay que temer, porque el nazismo carecería de un terreno firme sobre el que desarrollarse. Sólo al decapitar a Dios y crear un vacío en el «centro sagrado» se dan las condiciones para que «los contenidos del mundo devengan dioses». De acuerdo con este razonamiento, el nazismo sería, así, el resultado de deificar los contenidos del mundo, de colocar principios intramundanos como el pueblo, la clase, la raza o el Estado, por sólo citar algunos a los que expresamente se refiere Voegelin, en el vacío creado en el «centro sagrado» por la decapitación de Dios. Por consiguiente, parece sugerir Voegelin, mejor no prescindir de Dios a la hora de construir la comunidad política, mejor no decapitarlo ni permitir que se eclipse, puesto que la alternativa a Dios que representan a la hora de ocupar el «centro sagrado» los contenidos del mundo, los principios intramundanos, privan al hombre de argumentos para resistirse a la construcción de comunidades políticas teratológicas, en las que «el orden “correcto” del ser» exige excluir a un individuo o un grupo de individuos de la humanidad, la compasión o la solidaridad, legitimando, en contrapartida, la discriminación, la esclavización, el exterminio.

Desde la secuencia temporal a la que Voegelin ajusta su argumento acerca del «centro sagrado» –una secuencia en la que los principios intramundanos vienen a continuación de Dios y son los que propician la catástrofe–, Maquiavelo no parece estar demasiado lejos de Nietzsche, según admite la teoría aristotélica de la verdad, puesto que ambos coinciden en decapitar a Dios aunque difieran en el principio intramundano con el que proponen sustituirlo, «las apariencias y el resultado final de las cosas» en el caso del primero, y la fuerza, y sólo la fuerza, en el del segundo. Sólo que, al

ajustar el argumento a una secuencia temporal, y al instalar el punto de vista desde el que contempla esa secuencia en la catástrofe que se produce tras sustituir a Dios por algún principio intramundano en el «centro sagrado», Voegelin presenta como el funcionamiento del mecanismo que conduce al establecimiento de un «orden "correcto" del ser» algo que, por el contrario, es una genealogía de los principios que han ocupado sucesivamente el «centro sagrado», comenzando por Dios y siguiendo por los principios intramundanos con los que ha sido sustituido tras ser decapitado. Desde esta genealogía Nietzsche no puede aparecer sino como un eficaz proveedor de legitimidad para cualquier principio intramundano que, gracias a la fuerza, ocupe el «centro sagrado», y, por consiguiente, como cómplice voluntario o involuntario de la catástrofe. El rechazo de Nietzsche al concepto trascendente de verdad hace que las verdades no trascendentes se equivalgan en tanto que tales verdades, puesto que es sólo la fuerza lo que dirime qué verdad debe colocarse en el «centro sagrado», qué verdad debe servir de punto de partida a las «constelaciones de símbolos, signos lingüísticos y conceptos» que, tras solidificarse y dar lugar a un «sistema», dice Voegelin, desembocan en un «orden "correcto" del ser».

Es la idea de que las verdades se equivalen a la hora de fundar un orden, y no la de que toda verdad funda un orden, lo que Voegelin reprocha a Nietzsche, convencido de que admitir que una verdad no trascendente pueda instalarse en el «centro sagrado» sobre el que se construye la comunidad política preludia inevitablemente la catástrofe, al legitimar que se declare como «orden "correcto" del ser» lo que bien puede ser sólo manifestación de un interés o una pasión, de una parcialidad del fanatismo que, aferrándose a la afirmación de que *este* uno *es* lo Uno, se imponga a la totalidad de los hombres, invocando el nombre de la verdad. Para Voegelin sólo es posible conjurar la catástrofe si es una verdad trascendente la que se instala en el «centro sagrado», y, en definitiva, si es Dios y no un principio intramundano –que aquí debe entenderse como una expresión correspondiente al concepto de verdad no trascendente que defiende Nietzsche– quien pone en marcha el mecanismo que a través de la comunidad política y de la «constelación de símbolos, signos lingüísticos y conceptos» que rigen en ella, desemboca en el «orden "correcto" del ser», un orden único porque, por su parte, la verdad

trascendente también lo es. Esta posición de Voegelin parece descuidar, sin embargo, el fondo del problema que suscita Nietzsche una vez que se ha admitido que toda verdad, trascendente o no, funda un orden. Se trata del problema de la intervención de Dios en la construcción de la comunidad política; esto es, el problema de si es Dios quien mediante su exclusiva voluntad y mediante un hacer igualmente exclusivo toma *motu proprio* posesión del «centro sagrado», de manera que habría que dar por descontada una continuidad perfecta, y, más aún, una indisociable unidad entre la verdad trascendente y «el orden "correcto" del ser», o es por el contrario el hombre quien, dispuesto a construir una comunidad política, decide instalar en el «centro sagrado» a un Dios que, por así decir, está hasta ese momento distraído en sus asuntos. En este último caso, entre la verdad trascendente y «el orden "correcto" del ser» se abre una discontinuidad, un repentino hiato en el que es la voluntad del hombre, y no sólo la voluntad Dios, la que instala a éste en el «centro sagrado» sobre el que se construye la comunidad política. En tanto que verdad trascendente, Dios concedería al hombre que accede a colocarlo en el «centro sagrado» una legitimidad incontestable para establecer el «orden "correcto" del ser», pero ni Dios por su lado, ni el hombre por el suyo, podrían lograrlo independientemente uno del otro, sin acordar mediante algún género de pacto sus respectivas voluntades.

Nietzsche estima que la discontinuidad es inevitable, puesto que la existencia de la disidencia y del pecado, así como la simple posibilidad de que esa disidencia y ese pecado lleguen a enseñorearse del mundo, demuestra que aunque Dios tomase *motu proprio* posesión del «centro sagrado» sobre el que se construye la comunidad política y estableciera un «orden "correcto" del ser», nada podría hacer para conjurar la catástrofe si desde el primero hasta el último de los hombres no diese el visto bueno y no se conformase con ese haber tomado Dios posesión del «centro sagrado»; nada podría hacer si desde el primero hasta el último de los hombres no suscribiera el pacto por el que Dios –o la Escritura que se subroga en la posición de Dios a causa de la bibliolatría– concede legitimidad incontestable a cambio de que se le coloque a Él en el «centro sagrado». Mientras la catástrofe sea siquiera concebible, mientras hasta la más leve de sus sombras no haya desaparecido de la faz de la tierra –y esa sombra, para Nietzsche, hobbesiano como

Maquiavelo, no podrá desaparecer jamás–, el Dios que ha tomado *motu proprio* posesión del «centro sagrado» será siempre un Dios a merced del hombre, un Dios al que el hombre no necesita decapitar porque es ya un Dios decapitado, un Dios que, desde el mismo instante en que toma posesión del «centro sagrado», deja de ser Dios y se transforma en principio intramundano. La catástrofe, entonces, puede suceder tanto si Dios está instalado en el «centro sagrado» sobre el que se construye la comunidad política como si no lo está, tanto si es trascendente la verdad que establece «el orden "correcto" del ser» como si no lo es, puesto que la catástrofe no guarda relación con la naturaleza trascendente o no del principio que ocupa el «centro sagrado», según cree Voegelin, sino con el procedimiento por el que el hombre trata de resolver la discontinuidad que existe entre cualquier principio en cuanto principio y la operación por la que acaba ocupando el «centro sagrado» que, como en espirales de sentido cada vez más amplias, desemboca en el establecimiento de un «orden "correcto" del ser». Para Nietzsche, sólo la fuerza y las máscaras en las que se envuelve la fuerza son aptas para colmar esa discontinuidad; sólo la fuerza y las máscaras en las que se envuelve la fuerza alumbran las únicas verdades a las que puede aspirar el hombre, que son verdades no trascendentes, verdades que, ocupando provisionalmente el «centro sagrado» sobre el que se construye la comunidad política, alcanzan a formar frágiles sistemas y «órdenes "correctos" del ser» no menos frágiles, siempre a merced de una ordalía eterna y sin desenlace donde la relación entre los bandos, facciones y partidos que se enfrentan es inestable, cambiante, impredecible.

Una mirada a la experiencia del pasado europeo parece resolver en favor de Nietzsche la controversia acerca de si instalar a Dios en el «centro sagrado» sobre el que se construye la comunidad política es el único camino para conjurar la catástrofe a la que, según Voegelin, conduce la elección de un principio intramundano. Comunidades políticas en las que Dios ha ocupado el «centro sagrado», como los principados y monarquías integrados en el sistema de la cristiandad, padecen catástrofes en cuyo origen se encuentran razonamientos similares a los de los totalitarismos del siglo XX, y, en particular, a los del nazismo, que encarna la catástrofe que Voegelin desea conjurar mediante su hipótesis. Esa semejanza de los razonamientos que se

encuentran en el origen de las guerras confesionales desencadenadas por la Reforma y en el de las guerras que libran los totalitarismos del siglo XX es perturbadora, puesto que, al contrario de lo que defiende Voegelin, parece dejar al hombre sin esperanza de conjurar la catástrofe manteniendo a Dios en el «centro sagrado» sobre el que se construye la comunidad política. Durante las guerras confesionales que conducen a la Paz de Aquisgrán de 1555 y a la instauración del principio *cuius regio, eius religio,* Dios está en el «centro sagrado» de todas y cada una de las comunidades políticas que se lanzan a la guerra. Frente a esta evidencia Voegelin responde, no por la vía de reconsiderar la hipótesis de que sólo mantener a Dios en el «centro sagrado» conjura la catástrofe, sino por la de distinguir la naturaleza y la dimensión de la catástrofe que se produce según sea Dios o un principio intramundano lo que ocupa el «centro sagrado». De acuerdo con esta vía de indagación, más atenta a los resultados que a las causas de las catástrofes desencadenadas por la elección de uno u otro «centro sagrado», las guerras confesionales habrían causado males sin cuento, pero sólo los totalitarismos del siglo XX, y, en particular, sólo el nazismo, sólo el nazismo y no un estalinismo inexplicablemente absuelto, habrían provocado el mal absoluto.

Pese a la confianza que Voegelin y quienes defienden la hipótesis de Voegelin depositan en esta vía de indagación, el concepto de mal absoluto desmiente lo mismo que se propone afirmar. Con Dios o sin Dios en el «centro sagrado», viene a significar en último extremo la invocación del mal absoluto, ninguna comunidad política está a salvo de la catástrofe, ni, por consiguiente, de provocar el mal. Sólo que unas comunidades, las que mantienen a Dios en el «centro sagrado», provocan, por así decir, un mal relativo, un mal a la escala del hombre, como habría sucedido en las monarquías y principados integrados en el sistema de la cristiandad tras la Reforma, mientras que las que, tras decapitar a Dios, sitúan en el «centro sagrado» un principio intramundano, provocan, por el contrario, el mal absoluto. De algún modo es como si una vez que el hombre admite la existencia del Absoluto, la única alternativa de la que dispone consiste en decidir dónde coloca ese artefacto letal, como quien mueve una corona: o bien lo coloca en el «centro sagrado» sobre el que se construye la comunidad política, dotándolo de la máscara de Dios o de una verdad trascendente, o

bien lo hace en la catástrofe y en el mal que, de acuerdo con la hipótesis de Voegelin, acaba padeciendo toda comunidad política en cuyo «centro político» se halla un principio intramundano. La estremecedora paradoja que subyace en esta alternativa es que, allí donde un principio intramundano ocupa el «centro sagrado», el mal que provoca la catástrofe es absoluto, mientras que si es el Absoluto, si es una verdad trascendente, si es Dios y no un principio intramundano, quien ocupa el «centro sagrado», entonces el mal es un mal relativo, un mal a la escala del hombre. Si esta distinción entre el mal absoluto y los males a la escala del hombre guardara relación con la intensidad o con la extensión del mal, la paradoja a la que conduce la hipótesis de Voegelin adquiriría un repentino sentido como criterio cuantificable para que el hombre eligiera entre colocar a Dios o un principio intramundano en el «centro sagrado». Pero resulta que el mal al que conduce la hipótesis de Voegelin, la hipótesis de que sólo mantener a Dios en el «centro sagrado» conjura la catástrofe, es el mal absoluto porque es precisamente en él, en el mal que encarna el nazismo, donde se va a buscar el criterio para definir en qué consiste, precipitándose en una tautología: todo mal que no sea el mal provocado por el nazismo no es absoluto porque absoluto sólo puede ser el mal provocado por el nazismo.

Esta doble operación de invocar el mal absoluto, y, al tiempo, ir a buscar en el mal provocado por el nazismo el criterio para definirlo, de manera que no puede ser absoluto ningún otro de los innumerables males que ha padecido el hombre, permite, al menos en apariencia, confirmar la hipótesis de Voegelin, corroborando que sólo mantener a Dios en el «centro sagrado» sobre el que se construye la comunidad política conjuraría la catástrofe. La realidad es, por el contrario, que más que confirmarla, la corrige, en el sentido de que lo que la invocación del mal absoluto y la identificación del mal absoluto con el mal provocado por el nazismo le hace subrepticiamente decir es que, aunque todas las comunidades políticas están expuestas al mal, y aunque no exista, en realidad, «centro sagrado» capaz de conjurar la catástrofe, sólo las comunidades políticas que han mantenido a Dios en el «centro sagrado» conjuran, ya que no el mal, sí, al menos, el mal absoluto. La consecuencia inmediata de esta corrección que la invocación del mal absoluto introduce en el sentido de la hipótesis de Voegelin es que el nazismo se

transforma en un fenómeno único, que no admite comparación con otros fenómenos del pasado, como las matanzas perpetradas durante las guerras confesionales desencadenadas por la Reforma, pero que, por la misma causa, tampoco la admite con fenómenos que puedan producirse en el futuro, convirtiéndose de este modo en un culto estéril y no en un conocimiento útil para comprender, para encender las alarmas y detener a tiempo la marcha hacia el abismo. Junto a esta consecuencia inmediata, la invocación del mal absoluto y la identificación del mal absoluto con el nazismo, es decir, con una comunidad política que, de acuerdo con Voegelin, decapitó a Dios y colocó en el «centro sagrado» un principio intramundano, obliga a dilucidar los motivos por los que comunidades políticas que, como los principados y monarquías integrados en la cristiandad, mantuvieron a Dios en el «centro sagrado», se precipitaron en la catástrofe tras la Reforma, y padecieron el mal, así fuera un mal relativo, un mal a la escala del hombre.

La importancia que a partir de la hipótesis de Voegelin se concede a la naturaleza trascendente o no del «centro sagrado» para conjurar la catástrofe limita severamente el margen para dilucidar esos motivos. Lo limita severamente porque admitir que comunidades políticas que mantienen a Dios en el «centro sagrado» pueden precipitarse en la catástrofe, padeciendo un mal relativo, es tanto como admitir que Dios ocupando el «centro sagrado» sobre el que se construye la comunidad política y el mal relativo son las dos caras de una misma moneda. O dicho en otros términos: mantener a Dios en el «centro sagrado» no permite combatir el mal sino sólo conjurar el mal absoluto, por lo que, en sentido contrario, conjurar el mal absoluto manteniendo a Dios en el «centro sagrado» obliga a resignarse ante el mal a la escala del hombre. Allí donde Dios ocupe el «centro sagrado» el hombre deberá conformarse con la existencia del mal; es cierto que de un mal relativo, pero un mal al fin y al cabo, del que el hombre sólo podrá lamentar su intensidad o su extensión, pero no su existencia. Como, además, por irresistible que sea esa intensidad o inabarcable esa extensión del mal con el que debe resignarse a convivir el hombre mientras mantenga a Dios en el «centro sagrado» nunca llegará a confundirse con el mal absoluto, puesto que el mal absoluto es por definición el mal provocado por el nazismo, entonces la intensidad o la extensión del mal relativo carece de límites precisos, y,

mientras Dios siga ocupando el «centro sagrado» sobre el que se construye la comunidad política, por tan relativo, por tan a la escala del hombre ha de tenerse un mal que castigue con la muerte a quien roba un mendrugo por estar hambriento como un mal que, inspirado por alguna manifestación ideológica de la supremacía, aniquile a un pueblo entero, según sucedió en las Indias evangelizadas por Castilla en nombre del Dios verdadero, en el África colonizada por Europa en nombre de la ciencia o en el Oriente Próximo primero bombardeado, devastado e invadido en nombre de la democracia, y después abandonado a su suerte cuando los hombres y mujeres que viven en él invocaron ese mismo nombre frente a sus tiranos. Admitir que no fue el mal absoluto lo que padecieron esos pueblos, puesto que absoluto sólo lo es el mal perpetrado por el nazismo, lleva entonces a interrogarse acerca de si la diferencia entre el mal absoluto y el mal relativo es de naturaleza o tan sólo de grado, en contra de lo que sugiere la hipótesis de Voegelin. Porque si es de naturaleza, resulta irrelevante el grado, y tanto mal puede infligir entonces un mal como otro, porque por su esencia misma un mal relativo nunca llegará a ser un mal absoluto y, por tanto, nunca tendrá límite. Pero si, por el contrario, la diferencia fuera sólo de grado, entonces el mal absoluto se transformaría en una coartada para perpetrar el mal, puesto que para conjurar la catástrofe que entraña el mal absoluto es preciso resignarse al tributo de un mal relativo. La paradoja resulta descorazonadora, porque es una versión de la misma paradoja que revela como criaturas de un mismo impulso el saber y el fanatismo: un concepto que, como el del mal absoluto, surge para conjurar la catástrofe, acaba concediendo, al cabo, una licencia ilimitada para perpetrarla.

III

Dos décadas después de la publicación de *Las religiones políticas*, Voegelin trata de afrontar las debilidades de su hipótesis frente a las guerras confesionales desencadenadas por la Reforma. Lo hace en dos ensayos de 1959 titulados *Ciencia, política y gnosticismo*, y *El sucedáneo de la religión: los movimientos gnósticos de masas en nuestro tiempo*, donde, a diferencia de

lo que sucede en *Las religiones políticas*, es expresa la sustitución del objetivo que guía su reflexión. Voegelin no se propone ahora identificar el mecanismo que conduce al establecimiento de un «orden "correcto" del ser» a partir de la elección de un «orden sagrado», sino en desgranar la genealogía de los principios que han ido ocupando sucesivamente ese centro, comenzando por Dios, por la verdad trascendente, y siguiendo por los principios intramundanos con los que fue sustituido. Según cree advertir Voegelin, en el siglo XX «el mundo no se muestra ya como un conjunto bien ordenado, como un cosmos, en el que el hombre heleno se sentía como en casa; no es el mundo judeocristiano, que Dios creó y vio bueno. El hombre gnóstico ya no desea comprender con admiración el orden intrínseco del cosmos. Para él –concluye– el mundo se ha convertido en una prisión de la que quiere escapar». El gnosticismo, según sostiene Voegelin en estos dos ensayos de 1959, es la actitud filosófica que, desvanecida en apariencia al comienzo de «la era liberal, en la segunda mitad del siglo XIX, durante el reinado del positivismo en las ciencias humanas y sociales», pudo gracias a este olvido reaparecer con renovada fuerza en los totalitarismos, alcanzada la que considera como «su fase revolucionaria». Establecida de este modo la genealogía de los principios que han ocupado el «centro sagrado» sobre el que se construye la comunidad política y «el orden "correcto" del ser», Voegelin no tiene dificultad para afirmar que «las últimas catástrofes», las catástrofes provocadas por el nazismo, «tardaron siglos en gestarse», debido a que el gnosticismo pudo transitar como de contrabando, ajeno al interés y la curiosidad de los filósofos, en movimientos como «el progresismo, el positivismo, el marxismo, el psicoanálisis, el comunismo, el fascismo y el nacionalsocialismo».

Lo que estos y otros movimientos tienen en común a ojos de Voegelin es el gnosticismo, esto es, la actitud filosófica que, al mismo tiempo que revela al hombre una súbita evidencia, la imperfección del orden del ser en este caso, se propone a sí misma como solución. Para estar en condiciones de llevar a cabo esta operación, el gnosticismo, según advierte Voegelin, debe comenzar por suprimir la diferencia entre opinión y conocimiento, y el camino más expeditivo para hacerlo es rechazar la teoría aristotélica de la verdad. En realidad, Voegelin no está diciendo mediante el recurso al

gnosticismo nada que no hubiera dicho en *Las religiones políticas*; si acaso, lo está diciendo desde la perspectiva simétrica, en el sentido de que tanto da afirmar que sólo manteniendo a Dios en el «centro sagrado» sobre el que se construye la comunidad política puede conjurarse la catástrofe, como afirmar que la catástrofe es resultado del gnosticismo que impregna algunos de los movimientos políticos y filosóficos más relevantes de los siglos XIX y XX, entendiendo por gnosticismo el rechazo de la teoría aristotélica de la verdad, el rechazo de un concepto de verdad trascendente en el que se transparenta Dios. La adopción de esta perspectiva simétrica a la que desarrolla en *Las religiones políticas* facilita a Voegelin la tarea de colocar un heterogéneo inventario de ideas convertidas en moneda corriente por esos movimientos políticos y filosóficos bajo una única rúbrica como es la de gnosticismo, y, a continuación, señalarla como causa última de la catástrofe provocada por los totalitarismos.

Una manifestación de gnosticismo sería para Voegelin no diferenciar «en las afirmaciones cotidianas sobre temas políticos las opiniones preanalíticas de las proposiciones científicas en sentido estricto», siendo las primeras una mera constatación de que, de acuerdo con la lógica formal, «una opinión no encierra una contradicción interna», y las segundas el resultado de un análisis que juzga «sobre las premisas que sirven de base a la opinión». Pero también sería una manifestación de gnosticismo el proceso de lo que Voegelin denomina la «inmanentización» que experimenta la filosofía que culmina con Heidegger, entendiendo por inmanentización algo así como el progresivo desplazamiento del interés de la teoría del conocimiento hacia los procesos que tienen lugar en el sujeto en detrimento del reconocimiento de la existencia de un objeto independiente del sujeto, de un orden trascendente del ser que sirve de instancia exterior. Los ensayos de 1959 permiten advertir con claridad cuál es el núcleo filosófico esencial desde el que Voegelin rastrea las manifestaciones de gnosticismo –de lo que él entiende por gnosticismo– en los movimientos políticos y filosóficos que han ido fraguando paso a paso la catástrofe provocada por los totalitarismos del siglo XX. Ese núcleo filosófico no es otro que la impugnación de la rehabilitación del sujeto que surge como reacción al concepto de ciencia establecido tras el «cogito», y en la participan tanto Nietzsche como el pragmatismo inspirado en Pierce o los físicos que se

adscriben a la mecánica cuántica. La inmanentización de la filosofía no sería, por otra parte, más que otra forma de referirse a la sustitución de la pregunta por el ser por la pregunta por la pregunta por el ser, que, de acuerdo con Heidegger, sería la pregunta propia de la filosofía.

Voegelin prefiere el estado de cosas anterior a la rehabilitación del sujeto y a la inmanentización de la filosofía que representa la pregunta por la pregunta por el ser, esto es, prefiere mantener la radical separación entre sujeto y objeto que propicia el «cogito», porque «si el ser es al mismo tiempo sustancia y sujeto», señala Voegelin, basta entonces con que el sujeto imagine un sistema que no encierre contradicción interna desde el punto de vista de la lógica formal para que ese sistema, para que esa «opinión preanalítica», pase por ser una «proposición científica» suspendida del vacío y sin otro fundamento que la voluntad o el capricho del hombre. Ahí, exactamente ahí es donde, siempre a juicio de Voegelin, comienza a fraguar la catástrofe a la que conduce decapitar a Dios y colocar un principio intramundano en el «centro sagrado» sobre el que se construye la comunidad política, puesto que, sea cual sea el principio intramundano elegido en sustitución de Dios, siempre será resultado de una «opinión preanalítica» y no de una auténtica proposición científica, siempre responderá a la voluntad o el capricho del hombre y no a «un orden del ser, más allá de la opinión, que la ciencia puede alcanzar». Este orden del ser en el que Voegelin confía para deshacer cualquier confusión entre una «opinión preanalítica» y una auténtica proposición científica es un orden necesario, un orden del que el hombre no puede disponer y que, por esta razón, tiene que derivar de una verdad que responda a los criterios de la teoría aristotélica de la verdad, y, en fin, encontrar su fundamento en la presencia de Dios en el «centro sagrado» sobre el que se construye la comunidad política. «Únicamente cuando el orden del ser como un todo y su origen en el ser trascendente se tornan visibles –escribe Voegelin en 1959– se puede emprender el análisis con cierta esperanza de éxito, ya que sólo entonces se pueden examinar las opiniones cotidianas sobre el orden correcto en función de su armonía con el orden del ser».

La operación ideológica que, según se desprende de estas palabras, lleva a cabo el gnosticismo que Voegelin rastrea en «la crisis de conciencia

occidental» a la que atribuye la catástrofe de los totalitarismos consiste en poner en manos del hombre la definición del orden del ser a fin de falsear la función de contraste que debería ejercer con respecto a las «opiniones cotidianas», permitiendo distinguir entre las que son sólo eso, opiniones, y las que, por estar en armonía con ese «orden del ser como un todo» que encuentra «su origen en el ser trascendente», constituyen auténticas proposiciones científicas. El orden que el gnosticismo propone como correcto sería algo así como pintar un retrato dejándose llevar por el capricho de las líneas y los colores, y, a continuación, manipular el rostro de un hombre para que se le parezca. La arbitrariedad en la que se funda este proceder podría ser desenmascarada con facilidad si el gnosticismo no se protegiera detrás de lo que Voegelin denomina «la prohibición de las preguntas», con la que cierra el paso «al análisis de las premisas de sus dogmas». Es decir, bastaría interrogar al gnosticismo acerca de quién es y dónde se encuentra el hombre que ha servido de modelo al retrato para escapar al círculo vicioso que esconde la «inmanentización» del orden del ser, la decapitación de Dios y su sustitución por un principio intramundano en el «centro sagrado» sobre el que se construye la comunidad política. Sólo que el gnosticismo, viene a precisar Voegelin, no consiste únicamente en la decapitación de Dios, sino en la decapitación de Dios más la prohibición de las preguntas acerca del origen del principio intramundano con el que Dios es sustituido. El ejemplo más acabado se encontraría en el pensamiento de Marx, de quien Voegelin destaca un argumento recogido en los *Manuscritos económicos y filosóficos* de 1848. «Toda la llamada historia universal –escribe Marx– no es otra cosa que la producción del hombre por el trabajo humano.» Para Voegelin, esta especulación conduce a una regresión al infinito, puesto que por mucho que se afirme en cualquier estadio de «la llamada historia universal» que el hombre se produce a sí mismo, siempre es posible ir un paso más atrás sin encontrar una respuesta diferente, salvo que la interminable ascensión río arriba se interrumpa mediante la pregunta decisiva de quién produjo al primer hombre. Puesto que se trata del primer hombre, no es posible concebir antes de él ningún otro capaz de producirlo mediante su trabajo, y la regresión al infinito encuentra en ese punto un abrupto final, un final que no resuelve nada, y que, precisamente por no resolver nada, invita a reemprender una

marcha en sentido contrario, una marcha hacia el origen. La reacción de Marx para desembarazarse de este inevitable punto muerto no es otra que desautorizar la pertinencia de la pregunta, sosteniendo que indagar en «la creación del hombre y de la naturaleza» exige «hacer abstracción del hombre y de la naturaleza», es decir, situarse en un territorio exterior al hombre y la naturaleza, donde la pregunta queda suspendida del vacío y, por tanto, privada de sentido, de pertinencia.

Es sin embargo en ese vacío donde Voegelin adivina el núcleo del problema: la prohibición de las preguntas que decreta un gnosticismo como el de Marx, o como, en su caso, el del nazismo, sólo pretende cerrar el paso a la evidencia de que el vacío del que estaría suspendida la pregunta dirigida «al análisis de las premisas de sus dogmas» no es tal vacío, sino que está habitado por un principio último en el que no se puede reconocer sino al ser trascendente, a Dios. Para no admitir que las preguntas prohibidas tienen respuesta y que esa respuesta es la que «en la filosofía de los jonios llevó al *arché*», esto es, a la clave de bóveda sobre la que se sostiene el orden del ser, al «centro sagrado» sobre el que se construye la comunidad política, el gnosticismo, sostiene Voegelin, carece de cualquier otro recurso que no sea el de prohibir la pregunta, intentando, al igual que hacen los niños que cierran los ojos para abolir el mundo que no desean contemplar, «desvincular al ser de su fuente en el ser trascendente». El hallazgo del mecanismo de «la prohibición de las preguntas» es tal vez uno de los más estimulantes que Voegelin desarrolla en los dos ensayos posteriores a *Las religiones políticas*, al revelar el estrecho vínculo entre la reflexión sobre la construcción de las comunidades políticas y la reflexión sobre el sujeto y el objeto como criaturas de la interrogación, cuya radical separación propiciada por el «cogito» es puesta en entredicho por Nietzsche y Pierce desde la filosofía, además de por el giro cuántico desde la ciencia. Al sostener que el gnosticismo en el que se inscriben los movimientos totalitarios construyen la comunidad política mediante una oportuna administración de las preguntas –estableciendo, por así decir, un código de señales que, como el de la circulación con respecto a los sentidos de las calles, distingue entre las pertinentes y las prohibidas–, Voegelin admite implícitamente la relevancia de las preguntas y no únicamente la de las respuestas a la hora de establecer un «orden correcto del

ser». Sólo que, convencido de que existe un orden del ser que es verdaderamente correcto, que es el orden derivado de la verdad trascendente, despacha como opinión, y, en definitiva, como criatura del gnosticismo, cualquier otro orden que, aun declarándose correcto, esté fundado sobre una verdad no trascendente, sobre un «centro sagrado» en el que no se encuentre Dios sino uno cualquiera entre los múltiples principios intramundanos a los que pueda recurrir el hombre. Todo orden deriva de una verdad, viene a decir Voegelin, lo mismo que toda comunidad política deriva de un «centro sagrado», y la razón por la que unos órdenes conducen a la catástrofe es porque prohibiendo las preguntas acerca del origen de sus dogmas consiguen ocultar la naturaleza intramundana, no trascendente, de la verdad o del «centro sagrado» que está en su origen. Pero esa naturaleza intramundana, no trascendente, está condenada a quedar tarde o temprano al descubierto y a desencadenar una interminable ordalía entre principios alternativos; una ordalía a la que, según viene a decir Voegelin, el hombre sólo podría poner fin admitiendo la existencia de una verdad trascendente sobre la que apoyar, no un orden del ser entre otros órdenes posibles, sino el único orden correcto, concluyente, incontestable, puesto que es un orden dictado por una instancia exterior al hombre e indisponible para él. Para prevenir la catástrofe a la que conduce el gnosticismo, Voegelin propone entonces exactamente lo contrario de prohibir las preguntas acerca del origen de los dogmas, según hace el gnosticismo; propone, en concreto, airear las preguntas a fin de proclamar no cualquier respuesta, sino la única respuesta ante la que deben ceder todas las demás: Dios.

IV

Voegelin está seguramente en lo cierto al afirmar que la invocación de Dios como respuesta a los interrogantes acerca del origen de los dogmas habría podido servir de conjuro a la catástrofe que provocaron los movimientos totalitarios del siglo XX; pero está seguramente en lo cierto, no en razón de haber descubierto una regla de alcance general, la regla de que toda comunidad política cuyo «centro sagrado» esté ocupado por un principio

intramundano conduce a la catástrofe, sino sólo en la más modesta medida en que la permanencia de Dios en el «centro sagrado» sobre el que los movimientos totalitarios construyeron sus respectivas comunidades políticas habría cerrado el paso a determinados principios intramundanos, como el pueblo, la clase o la raza. De tratarse de una regla general y no de una concreta coyuntura –algo así como la constatación de que los principios intramundanos que entronizaron los movimientos totalitarios se habrían encontrado con que el «centro sagrado» estaba previamente habitado–, la explicación de Voegelin debería proporcionar una explicación de la catástrofe a la que condujo la Reforma, pese a mantener a Dios en el «centro sagrado» sobre el que se construyeron las diferentes comunidades políticas. Lo más lejos a lo que llega Voegelin en algo que pudiera parecer una explicación es a señalar en dirección a las herejías, dando vagamente a entender que constituyen una variante de los principios intramundanos y que habrían sido ellas las culpables de que la violencia se adueñara de la Europa de la Reforma, en los siglos XVI y XVII. Ahora bien, Voegelin no proporciona ningún criterio para distinguir la herejía de lo que no lo es, por lo que la Reforma, y, en particular, las feroces guerras confesionales en las que desembocó la ruptura de la cristiandad articulada en torno a Roma y la teología romana, resultarían una excepción, cuando no un fehaciente desmentido, a la regla general de acuerdo con la cual sólo la permanencia de Dios en el «centro sagrado» sobre el que se construye la comunidad política conjuraría la catástrofe. Durante la Reforma Dios estuvo en el «centro sagrado» de todas y cada una de las comunidades políticas que surgieron con la pretensión de reponer la pureza del dogma –papistas, luteranos, calvinistas, anglicanos, albigenses–; sin embargo, la catástrofe sobrevino.

Si Voegelin se refiere sólo de pasada al concepto de herejía es porque resulta irrelevante distinguir entre Dios y los principios intramundanos a la hora de analizar qué es lo que ocupa el «centro sagrado» sobre el que se construye una comunidad política; resulta irrelevante porque, según sugiere Nietzsche, es el hecho mismo de ocupar el «centro sagrado» lo que confiere a cualquier principio la sacralidad imprescindible para construir una comunidad política. No se trata sólo de que cualquier principio, poco importa que sea trascendente o intramundano, disponga de una naturaleza que lo hace

potencialmente apto para ocupar el «centro sagrado» sobre el que se construye la comunidad política, sino de que, al ocupar el «centro sagrado», la naturaleza del principio pierde cualquier valor, porque lo que a partir de ese momento se lo confiere, lo que lo hace apto para construir la comunidad política, no es su naturaleza intrínseca, sino el hecho mismo de haber llegado a ocupar el «centro sagrado». Es esta irrelevancia de la naturaleza del principio que ocupa el «centro sagrado» lo que trata de sortear Voegelin recurriendo al concepto de herejía, distanciándose, según cree, de lo que desde su óptica constituye el irracionalismo de Nietzsche y el relativismo de Pierce.

En realidad, Voegelin se conforma con el concepto de herejía a fin de salvar la discontinuidad que revela Nietzsche al analizar cómo se construye el «centro sagrado», cualquier «centro sagrado», sobre el que se construya una comunidad política, y, en último extremo, un «orden correcto del ser». Salvo que el hombre acertara a confirmar alguna vez la hipótesis de que Dios puede ocuparlo *motu proprio*, lo único que parece incontestable, y así lo afirma Nietzsche, es que es el hombre quien elige a Dios como «centro sagrado» de la comunidad política que se dispone a construir, y que, desde el momento en que es el hombre quien lo elige, se vuelve irrelevante su naturaleza, haciendo del Dios que ocupa el «centro sagrado» un dios al servicio del hombre, un dios indistinguible de un principio intramundano, y, en fin, un dios decapitado. Por esta razón Nietzsche no cree que pueda prosperar ningún intento de establecer una distinción entre principios intramundanos de acuerdo con su naturaleza, y piensa que en el trono de la verdad, en el «centro sagrado» sobre el que se construye la comunidad política, unos principios se suceden a otros en virtud de una interminable ordalía en la que son sólo la voluntad de poder y la fuerza quienes deciden, no la naturaleza intrínseca de los principios. El camino que Voegelin recorre junto a Nietzsche al admitir que toda verdad funda un orden se separa abruptamente cuando, a diferencia del autor de *Así habló Zaratustra*, sostiene que no todos los principios aptos para ocupar el «centro sagrado» se equivalen, y que mientras los principios intramundanos conducen a la catástrofe, Dios la evita. La crítica de Voegelin a Nietzsche, cuya filosofía incluye entre las manifestaciones de gnosticismo que sirve de sustrato a los movimientos totalitarios del siglo XX, se reduce a

que, pese a proporcionar los instrumentos intelectuales para advertir el «engaño» por el que pasan por ser verdades principios intramundanos que ocupan el «centro sagrado», no lo hace «para llegar a una verdad que se encuentre más allá del engaño, sino sólo para fundar una nueva en el lugar de la vieja». Esto es, Voegelin reprocha a Nietzsche que lleve hasta sus últimas consecuencias la afirmación de que toda verdad funda un orden, de manera que allí donde se advierta un orden se puede afirmar sin lugar a dudas la existencia de una verdad, pero no la naturaleza trascendente o no trascedente de esa verdad, puesto que, sea cual sea su naturaleza, habrá fundado un orden.

Desde la posición de Nietzsche, la catástrofe que provocan las guerras confesionales desencadenadas por la Reforma carece de misterio: por más que el hombre coloque a Dios en el «centro sagrado» sobre el que se construye la comunidad política, el dios que alcanza a colocar es necesariamente un dios decapitado, un dios a la medida del hombre, un dios indistinguible de un principio intramundano, y la posibilidad de la catástrofe permanece, así, abierta. Es como si, en manos de Nietzsche, el concepto de herejía adquiriese un significado general que no posee en las de Voegelin, de modo que no designa la discordancia específica entre el orden que deriva de un principio intramundano con respecto al que busca su fundamento en el Dios verdadero, sino cualquier desacuerdo entre dos órdenes, puesto que para cada uno de esos órdenes su respectivo dios es siempre el verdadero y falso el del enemigo. En el caso de la Reforma, la fuerza, la voluntad de poder que Nietzsche advierte en el origen de toda verdad, se dirige, precisamente, a establecer la frontera que separa la ortodoxia de la herejía, y que no es, en el fondo, más que el desenlace de la ordalía con la que el hombre busca determinar qué dios de cuantos dioses están disponibles en un momento preciso es el verdadero, reduciendo a los dioses enemigos a la condición de principios intramundanos disfrazados. Para Nietzsche, la condición de verdadero aplicada a un dios no dice nada acerca de la naturaleza de ese dios, sino del desenlace de la ordalía que lo ha coronado como verdadero sencillamente porque la facción de sus creyentes ha resultado victoriosa. En resumidas cuentas, es como si, para Nietzsche, el adjetivo verdadero aplicado a un dios se limitara a constatar la circunstancia accidental de que, por haber

vencido sus creyentes en la ordalía, ese dios es fundador de un orden, mientras que, para Voegelin, incluyese un subrepticio juicio de valor en el sentido de que, además de fundarlo, es el único que merece hacerlo, porque, si ha vencido, es porque es verdadero.

Al asociar al Dios verdadero con el orden que funda, y, en último extremo, con la comunidad política articulada en torno a ese orden –que se transforma, así, en «el orden "correcto" del ser», en el único orden correcto con exclusión de todos los demás–, Voegelin sienta las bases para que el principio de tolerancia que consigue una pacificación provisional de la catástrofe provocada por la Reforma se interprete como una moderación de los dogmas de la religión y no como una secularización del «centro sagrado» sobre el que se construyen las diferentes comunidades políticas. En realidad, la tolerancia establecida en la Paz de Westfalia, cuya clave es la derogación de la regla *cuius regio eius religio*, no reclama una revisión teológica de los dogmas asociados al Dios verdadero que ocupa el «centro sagrado» a fin de que pueda convivir con otros dioses dentro de una misma comunidad política, sino la deliberada elección de un principio intramundano, de una verdad no trascendente, a fin de que, privados de cualquier papel dentro de la comunidad política, puedan convivir dentro de ella los distintos dioses, así sean falsos o verdaderos. Voegelin recela de los principios intramundanos porque son esos principios los que, divinizados, han dado origen, según cree, a los movimientos totalitarios y a la catástrofe que le ha tocado vivir, e imagina hallar la solución reponiendo a Dios en el «centro sagrado» sobre el que se construye la comunidad política. Resulta sin embargo que la experiencia del pasado europeo da la razón a Nietzsche: instalado en el «centro sagrado», según ocurrió durante las guerras confesionales, pero también, como vimos, en las guerras entre el islam y la cristiandad, nada impide ni nada provoca Dios que no pueda ser igualmente impedido o provocado por un principio intramundano.

V

Aceptar que Dios y los principios intramundanos se equivalen desde el

momento en que ocupan el «centro sagrado» sobre el que se construye la comunidad política, y aceptar, además, que, al equivalerse, nada en la naturaleza de Dios ni de los principios intramundanos hace de ellos un conjuro infalible contra la catástrofe, priva a la relación entre la verdad y el orden, entre la verdad y la comunidad política, del sentido moral del que Voegelin pretende dotarla a través de su conversión en una genealogía. El mecanismo de esa relación –que, por lo demás, Voegelin admite tanto como Nietzsche–, vuelve a ser un mecanismo, no una genealogía, porque, al aceptar la equivalencia entre Dios y los principios intramundanos, y al aceptar, además, que nada hay en las respectivas naturalezas que pueda convertirlos por sí mismos en conjuro contra la catástrofe, queda abolido cualquier criterio trascendente para preferir a Dios o a los principios intramundanos en el «centro sagrado». El vértigo de imaginar al hombre privado de cualquier criterio trascendente para guiarse en la elección del principio que debe ocupar el «centro sagrado» es lo que la tradición de pensamiento que se funda en la teoría aristotélica de la verdad rechaza en Nietzsche, responsabilizándolo de proporcionar un fundamento filosófico a la arbitrariedad, a la injusticia, a las pasiones. Olvida esta teoría que, en cualquier caso, ausencia de cualquier criterio trascendente no quiere decir ausencia de cualquier criterio, y de que, por tanto, es posible coincidir con Nietzsche en que no existe criterio trascendente para elegir el principio intramundano que ocupe el «centro sagrado» sobre el que se construye la comunidad política y disentir de él en que la comunidad política se construya sobre un «centro sagrado» para el que sólo son aptas en tanto que principios intramundanos la fuerza y la voluntad de poder. Lo que esta posibilidad de disensión con respecto a la posición de Nietzsche evidencia es que, al contrario de lo que pretende la teoría aristotélica, la reflexión acerca de la relación entre la verdad y el orden no se agota en determinar si el concepto de verdad es o no trascendente. Sea trascendente o no el concepto de verdad del que se parte, la reflexión acerca de la relación de la verdad con el orden puede también referirse a si la relación en cuanto tal relación es inexorable o deja algún margen de decisión al hombre, de manera que una misma verdad puede fundar órdenes distintos; o referirse, por el contrario, a si el modo en el que se coloca una verdad en el «centro sagrado» tiene consecuencias sobre el orden que funda; o referirse,

en fin, a si órdenes idénticos pueden fundarse en verdades diferentes.

La idea de que Dios y los principios intramundanos se equivalen a la hora de ocupar el «centro sagrado» sobre el que se construye la comunidad política es expresa en Carl Schmitt, quien retoma en este punto la posición de Nietzsche y reconvierte la genealogía de Voegelin en mecanismo. Schmitt no habla de «centro sagrado» sino estrictamente de «centro», o, a lo sumo, de «sector central», para referirse al núcleo de ideas sobre el que se construye la comunidad política, que, por su parte, es a su vez sumariamente designada como «lo político». La transformación de la terminología que lleva a cabo Schmitt responde a que, aun expresando ideas acerca de la relación entre la verdad y el orden concomitantes con las de Voegelin, al menos en la misma medida en que las de éste son concomitantes con las de Nietzsche, desea sin embargo despojar de cualquier rastro moral el mecanismo por el que se construye lo político, alejándolo cuanto sea posible de la genealogía en la que lo transforma Voegelin a fin de establecer una jerarquía. Frente a la expresión «centro sagrado», en la que no se puede ignorar una evocación más o menos difusa del Dios verdadero de la teología, la de «centro» o «sector central» borra cualquier huella de una trascendencia que permita establecer jerarquías entre los «elementos» –Schmitt evita el término «principios», aunque sólo para recuperar ese otro término de resonancias presocráticas– que lo ocupan o que pueden ocuparlo. Y otro tanto sucede con la sustitución de «comunidad política» por «lo político», que imposibilita, una vez más en contra de la posición de Voegelin, la adopción de la *ekklesía* como modelo del orden fundado en una verdad. Para Schmitt, el término Estado es el único sinónimo que, llegado el caso, puede ocupar apropiadamente el lugar de «lo político», de modo que invierte la posición de Voegelin: no es la *ekklesía*, sino el Estado, el modelo de comunidad política.

Reconvirtiendo en mecanismo lo que en Voegelin había previamente transformado en genealogía, Schmitt no encuentra ninguna dificultad para explicar por qué la Reforma no sólo no conjura la catástrofe aun habiendo colocado a Dios en el centro de lo político, sino que, incluso, la desencadena. Y es que, según escribe Schmitt, «mientras el elemento religioso y teológico ocupó ese centro, la máxima *cuius regio eius religio* tuvo un sentido político. Cuando dejó de tenerlo, perdió cualquier interés práctico». Es entonces

cuando el mecanismo que gobierna la relación de la verdad con el orden necesita encontrar otro elemento, otro principio intramundano, que diría Voegelin, a fin de colocarlo en el centro de lo político, y ponerse de nuevo en marcha. La *religio* de la máxima que abroga la Paz de Westfalia mediante la tolerancia es sustituida por la *natio*, sin que cambie la estructura: *cuius regio eius religio* se transforma, escribe Schmitt, en *cuius regio eius natio*, y más tarde, al enfrentarse el sistema socialista con el capitalista, en *cuius regio eius oeconomia*. Ninguno de los sucesivos elementos que ocupan el centro de lo político –*religio*, *natio*, *oeconomia*– es preferible sobre otro, porque, según entiende Schmitt, se trata de adaptaciones del mecanismo que gobierna la relación de la verdad con el orden «a los sucesivos sectores dominantes de la vida intelectual» en cada momento.

Un ejemplo de que los elementos aptos para ocupar el centro de lo político responden a un pluralismo impredecible, no a una genealogía en la que, según pretendía Voegelin, la sucesión puede ser ordenada tomando a Dios, su entronización o su decapitación, como criterio, la encuentra Schmitt en la evolución de la figura «del representante de la inteligencia y de la opinión pública», esto es, del clérigo sobre el que escribe Julien Benda. El tipo de clérigo que prevalece en cada momento se definiría, según Schmitt, en función del elemento que ocupa provisionalmente el centro de lo político. «Al teólogo y al predicador del siglo XVI –escribe– le sucede el sabio del XVII que edifica sus sistemas, que vive en una auténtica república de sabios, muy lejos de las masas; vienen después los escritores del Siglo de las Luces, que sigue siendo aristocrático.» Por lo que respecta a los clérigos del siglo XIX, Schmitt advierte que «no hay que dejarse inducir a error por el genio romántico y por los diversos sacerdotes de una religión privada», es decir, por los escritores nacionalistas o por los teólogos, que, en realidad, sólo desarrollan una extraordinaria competencia, por así decir, arqueológica, orientada hacia elementos que alguna vez ocuparon el centro de lo político pero que fueron arrojados a la periferia, como Dios o la nación; el clérigo del siglo XX, el verdadero clérigo, siempre según Schmitt, sería el economista, y la única duda que le acomete es «en qué medida el pensamiento económico», que aspira a ser una ciencia y a convertir en tecnócratas a los individuos formados en sus saberes, «admite el tipo sociológico del clérigo, en qué

medida los economistas políticos y los cuadros con formación de economistas pueden representar una clase intelectual dirigente».

El recelo de Schmitt hacia una economía convertida en ciencia, y que, en estricta correspondencia, convertiría a los clérigos en técnicos, responde a su propósito de cegar cualquier vía que directa o indirectamente permita dirimir las controversias políticas mediante el recurso a una instancia exterior a lo político, a una instancia trascendente, si no en sentido absoluto, sí, al menos, en relación con este concepto, con el concepto de lo político dentro de los límites estrictos de la comunidad humana. Convertida en ciencia, una economía que se instalase en el centro de lo político no se distinguiría de una teología, de manera que, por su parte, tampoco el técnico se distinguiría del teólogo, esto es, de ese género de clérigos que, de acuerdo con Schmitt, no se definirían en función de su especialidad de conocimiento –Dios, la historia, la naturaleza, la economía–, sino del procedimiento al que recurren para dirimir las controversias.[33] Este género de clérigos, o por mejor decir, estos teólogos de cualquier teología, parten invariablemente de afirmar la existencia de una instancia exterior que proporciona el elemento que ha de ocupar el centro de lo político, rechazando que pueda surgir, simplemente, del desenlace siempre provisional de la relación entre amigo y enemigo, a la que Schmitt dota de los rasgos de la ordalía. Para Schmitt, el orden de lo político no se interrumpe entonces por la irrupción de la guerra ni de la catástrofe, sino que la guerra y la catástrofe están incluidas en el orden de lo político, que Schmitt contempla como una continuidad sin solución entre las formas asamblearias de la democracia y la guerra civil, como si se hubiera propuesto recordar que la máxima de Clausewitz, según la cual la guerra es la continuación de la política por otros medios, también opera en el sentido inverso. A efectos de la teoría aristotélica de la verdad, la reintroducción de un universo hobbesiano marcado por la guerra y la catástrofe en el concepto de lo político es lo que emparenta a Schmitt con Maquiavelo, que, al hacerse portavoz de la disociación entre el territorio de la política y el de la moral de la Italia del Renacimiento, delimita además un espacio en el que coexisten en pie de igualdad, y siempre como instrumentos posibles a disposición del príncipe, la conmiseración y la tiranía, la solidaridad y la traición, el crimen y la generosidad. Y, por descontado, también lo emparenta con Nietzsche y el

papel que éste concede a la fuerza y a la voluntad de poder en la determinación de la verdad, y, por tanto, en la determinación del orden. La secuencia que se dibuja al franquear Schmitt las puertas de lo político al universo hobbesiano, un universo que la tradición filosófica europea mantiene extramuros de la sociedad constituida recurriendo al mito de un pacto originario, parece ratificar a Voegelin cuando sostiene que las catástrofes provocadas por el totalitarismo tardaron siglos en gestarse. Y más parece ratificarlo cuando Schmitt, a diferencia de Voegelin, que a partir de 1933 padece exilio y persecución, abraza la causa del nazismo.

Pero, más allá de que la opción biográfica de Schmitt sugiera que sus ideas conducen a la justificación del nazismo, dotándolas retrospectivamente de un sentido unívoco que confirmaría el rechazo de Voegelin, y, en última instancia, el de la teoría aristotélica de la verdad hacia las tesis de inspiración nietzscheana, lo cierto es que la inclusión de la guerra y la catástrofe en el espacio de lo político podría admitir un desenlace diferente, que es hacia el que apunta Schmitt. La condición imprescindible para alcanzar ese otro desenlace es punto por punto la contraria de la que reclama Voegelin al responsabilizar de la guerra y la catástrofe a la «decapitación de Dios» y a su sustitución por un principio intramundano en el «centro sagrado» sobre el que se construye la comunidad política. Schmitt reivindica la fórmula *silete theologi in munere alieno,* de Alberico Gentili, queriendo afirmar que sólo el silencio de los teólogos, esto es, sólo la renuncia a instalar en el centro de lo político una verdad trascendente que se ajuste a los requerimientos de la teoría aristotélica de la verdad, sólo la renuncia a instalar a Dios, puede evitar que la guerra y la catástrofe lleguen a convertirse en un enfrentamiento escatológico del que no cabe concebir otro final que la aniquilación y el exterminio. La explicación se encuentra para Schmitt en que la aceptación de una verdad trascendente en el centro de lo político desnaturaliza la oposición entre amigo y enemigo, al transformar al enemigo en criminal. Si la verdad que se sitúa en el centro de lo político es trascendente, viene a decir Schmitt, la disidencia política se impregna de una carga valorativa, puesto que la naturaleza trascendente de la verdad anula el espacio de la neutralidad, del libre arbitrio y de la libertad ejercida bajo la propia responsabilidad: la indiferencia se confunde con el repudio, la duda con el desafío, la resistencia

con la agresión. Para pertenecer a la comunidad política, para no precipitarse por la pendiente que conduce desde el indiferente al disidente y al criminal, de modo que criminal se transforma en sinónimo perfecto de enemigo, deja de existir otro camino que no sea manifestar una fervorosa adhesión a la verdad trascendente instalada en su «centro sagrado».

Schmitt consigue con respecto a las guerras confesionales hallar una explicación de la catástrofe en la que Voegelin fracasa, y, sin embargo, las tornas se invierten en relación con el nazismo. Desde la perspectiva de Voegelin, como también desde la de la teoría aristotélica de la verdad, no bastarían las razones biográficas para explicar la elección de Schmitt, así fuera la ambición, la venganza, la cobardía, la ofuscación o el error criminal; la elección, la siniestra elección de Schmitt desde el ámbito de los estudios políticos, al igual que la de Heisenberg desde el de la ciencia, sería por el contrario consecuencia directa de sus posiciones teóricas y doctrinales. En concreto, de su rechazo a colocar una verdad trascendente que se ajuste a los requerimientos de la teoría aristotélica de la verdad en el centro de lo político, una verdad capaz de imponer límites a las pasiones del hombre, y que, precisamente por tratarse de una verdad capaz de hacerlo, de una verdad, por ejemplo, como el Dios cristiano, habría impedido confundir un orden teratológico como el del nazismo con ningún «orden "correcto" del ser». Por descontado, no es posible desmentir que la elección de Dios como «centro sagrado» de la comunidad política que el nazismo construyó sobre la nación y la raza habría conjurado la catástrofe. Pero no es posible desmentirlo porque lo que tampoco es posible es afirmarlo: cómo saber si a la altura del siglo XX las cosas habrían sucedido de manera distinta a como lo hicieron en los XVI y XVII, y la verdad trascedente que entonces sumió a Europa en las devastadoras guerras confesionales se convertiría cuatro siglos después en el más firme baluarte de la paz. Lo que resulta desconcertante, sin embargo, es aquello que no permanece en el terreno de la conjetura, y es que son las propias posiciones teóricas y doctrinales de Schmitt sobre lo político las que suministran argumentos contundentes contra su decisión de apoyar el nazismo.

En este sentido, la pretensión de fundamentar lo político en la distinción entre arios y semitas, según hizo el nazismo, requiere proceder de la manera

que Schmitt rechaza, puesto que el nazismo coloca en el centro de lo político una verdad trascendente, una verdad que exige aventurarse en el exterior de la dinámica intramundana entre el amigo y el enemigo a la búsqueda de una instancia que la haga incontestable, resultado de una revelación frente a la que la voluntad del hombre nada puede. El nazismo va a buscar esa instancia en la ciencia, en concreto, en un extravagante saber a medio camino entre la gramática y la antropología, una de cuyas conclusiones consiste en inferir una diferencia actual entre razas a partir de una remota diferencia entre lenguas, elaborando a partir de esta premisa una explicación sumaria de la historia como lucha a la espera de un final, de un desenlace. Es precisamente porque los teólogos de esta teología de las razas como sujetos en lucha de la historia no sólo no guardaron silencio, sino que fueron invitados a ocupar el centro de lo político, por lo que, si bien se interpretan las posiciones de Schmitt que él mismo habría traicionado, la relación entre amigo y enemigo condujo al exterminio. De no haber puesto en manos de estos teólogos la determinación del elemento que debía ocupar el centro de lo político, la diferencia entre arios y semitas, así se refiriese a las lenguas arcaicas o a las supuestas razas que, como por un arte de trileros, surgían de transformar fenómenos culturales en determinaciones biológicas, no habría pasado de ser una de tantas fantasías, que, no más sólidas que una melodía veraniega de moda, monopolizan el espíritu de los clérigos durante un tiempo y se abandonan después envueltas en un merecido e irrecuperable desprestigio.

El apoyo de Schmitt al nazismo, así fuera contradictorio con su concepción de lo político, vino a confirmar los peores temores de la teoría aristotélica de la verdad con respecto a lo que entonces sí aparecía inequívocamente como una estirpe de escritores que, arrancando de Maquiavelo y pasando por Nietzsche, llevaba inexorablemente a los movimientos totalitarios del siglo XX, según argumentaba Voegelin. Schmitt reacciona en dos ocasiones contra lo que, terminada la guerra y siempre sin reconocer culpabilidad explícita alguna por su apoyo al nazismo –algo que lo descalifica moralmente–, parece considerar, sin embargo, como una incorrecta transferencia de la opción personal que adopta a su concepción teórica de lo político.[34] La primera es con ocasión de su arresto en el campo Berlín-Lichterfelde-Sud entre los años 1945 y 1947, cuando, razonando en

defensa propia frente a la acusación de haber sido el ideólogo jurídico del Reich, en particular de la doctrina acerca del estado de excepción con la que Hitler deja sin efecto la constitución de Weimar, critica el concepto de guerra justa que sirve de base a los Aliados para entablar un proceso contra los vencidos. Sólo existe una manera de determinar la condición justa o injusta de la guerra, escribe Schmitt en *Ex captivitate salus*, y es el desenlace, por lo que nadie debería ser juzgado por el partido adoptado antes de iniciarse la contienda. Cualquier otra noción de guerra justa, cualquier noción que no cifre la justicia en el desenlace, exige la intervención de los teólogos, esto es, exige colocar en el centro de lo político una verdad trascendente, una verdad establecida por una instancia exterior a la oposición entre amigo y enemigo. Sólo que admitir que es en la naturaleza misma de la guerra donde reside la condición de justa o injusta, no en su desenlace, conduce a confundir al enemigo con el criminal, puesto que si por naturaleza es justa la guerra, afirma Schmitt, el enemigo no puede ser justo. La claridad con la que Schmitt desarrolla este argumento cuando se propone denunciar su propio arresto desaparece, en cambio, a la hora de aplicarlo a las víctimas del Reich, y de manera particular a los judíos, los gitanos y otras minorías perseguidas. Para el nazismo que apoyó Schmitt antes de verse en prisión no son enemigos sino criminales, puesto que, más allá del desenlace de la guerra que el nazismo libra contra ellos, persiguiéndolos y exterminándolos, la doctrina de la superioridad aria, esa siniestra teología de alcance general elaborada a partir de una restringida hipótesis lingüística, la ha declarado justa antes de haberse producido ningún conflicto y, por tanto, antes de que cualquier desenlace decida sobre el acierto o el error.

La segunda ocasión en la que Schmitt reacciona contra lo que considera una incorrecta transferencia de la opción personal que adopta a partir de 1933 a su concepción teórica de lo político tiene lugar en 1969, con ocasión de su participación en un libro de homenaje al teólogo Hans Barion. Como Schmitt, Barion había apoyado al partido nacionalsocialista, a cuyo servicio había puesto su saber como disciplinado militante. El asunto que Schmitt elige para contribuir al homenaje de Barion es la crítica de una monografía publicada en 1935, *El monoteísmo como problema político*, de Eric Peterson. Peterson defiende ahí una tesis cuyo planteamiento no es inicialmente contradictorio

con la concepción de Schmitt, como tampoco con la de Voegelin. Donde éste último habla de «religiones políticas» refiriéndose a los movimientos que, inspirados por el gnosticismo, decapitan a Dios y lo sustituyen por un principio intramundano en el «centro sagrado» sobre el que se construye la comunidad política, Peterson prefiere abordar la cuestión desde la vertiente opuesta: la trasposición teológica al Dios único de los rasgos políticos con los que, partiendo de un verso de la *Ilíada*, Aristóteles describe al titular de la monarquía. A simple vista parecería que, pese a tratarse de aproximaciones que avanzan desde sentidos opuestos, todas las líneas confluyen en un punto: aceptar que existe una superposición funcional de los conceptos teológicos y políticos, como si Voegelin, Peterson y Schmitt hubieran descrito con nombres distintos un invariable mecanismo y una invariable estructura de relación del orden con la verdad.

Es en la conclusión que cada cual extrae de esa invariable estructura donde comienzan las diferencias, y donde, con tres décadas de retraso, como si hubiera estado aguardando el momento propicio desde su arresto en el campo de Berlín-Lichterfelde-Sud, Schmitt decide entablar polémica con Peterson. El detonante es que en *El monoteísmo como problema político* Peterson no se limita a subrayar la superposición funcional de los conceptos teológicos y políticos según hacen Voegelin y Schmitt, el primero interpretándola desde una genealogía que explicaría la catástrofe a partir de la sustitución de Dios por un principio intramundano y el segundo como expresión de un mecanismo, de un estricto mecanismo que evita o provoca la catástrofe en virtud del uso que se haga de él. Peterson estima, por el contrario, que la tesis de la superposición funcional de los conceptos teológicos y políticos, correcta en sus orígenes, es desmentida, sin embargo, en el Concilio de Nicea, que establece una frontera radical entre el monoteísmo y la monarquía, o, dicho en sus propios términos –unos términos que, por lo demás, irritan particularmente a Schmitt–, «liquida teológicamente» el monoteísmo como problema político. Desde Nicea, y como consecuencia del dogma de la trinidad, sostiene Peterson, la teología y la política vuelven a constituir dos esferas diferenciadas, dos esferas entre las que ninguna superposición funcional de los respectivos conceptos es posible. El efecto más relevante de esta conclusión es que parece cerrar un círculo en

relación con las ideas y las doctrinas políticas que han transitado en Europa desde Maquiavelo. En realidad, no cierra un círculo sino que establece una simetría, que es lo que Schmitt no deja de advertir y contra lo que reacciona al cabo de tres décadas. La simetría consiste en que donde Maquiavelo se erige en portavoz de la distinción entre la esfera de la moral y la de la política, Peterson distingue efectivamente entre la de ésta y la de la teología. Pero, así como la distinción desde la que razona Maquiavelo fundamenta la autonomía de la esfera de la política frente a la de la moral, erigiendo en criterio «las apariencias y el resultado final de las cosas» y en juez al vulgo, la que establece Peterson fundamenta, por el contrario, un derecho de intervención de la esfera de la teología en la de la política, sobre la base del juicio moral.

Schmitt argumenta que, desde el momento en que Peterson separa la esfera teológica de la política, cualquier intento de «liquidar» desde una un problema que corresponde a la otra resulta incongruente. «Si teológico y político son dos ámbitos separados por su contenido (diferentes *toto coelo*) –escribe Schmitt– una cuestión política sólo se puede liquidar políticamente.» Porque si, como mantiene Peterson, «se le da a una pregunta política una respuesta teológica, el teólogo o está renunciando al mundo y al ámbito de lo político o está intentando reservarse influencias directas o indirectas sobre el ámbito de lo político». Cabría entre ambas esferas la posibilidad teórica de lo que Schmitt denomina un «concordato», pero, tratándose de una salida específica caso por caso, «cada una de las partes en conflicto puede reprochar a la otra mezclas “sucias” de teología y política y de política y teología». Aunque sin mencionarlo expresamente, Schmitt se está refiriendo al problema de las guerras confesionales que Voegelin intenta vanamente resolver responsabilizando a la herejía; tanto es así que en la conclusión a la que llega Schmitt reaparecen citadas a simple título de ejemplo «las guerras civiles confesionales de los siglos XVI y XVII», a las que, por otra parte, había prestado una atención más destacada y preferente en los escritos recogidos en *Ex captivitate salus*. En las mezclas «sucias» de teología y política y de política y teología, escribe Schmitt, «el conflicto se agrava y se vuelve político más intensamente todavía», impidiendo cualquier solución que no consista en un acuerdo de las partes, en una «codeterminación recíproca»

como la denomina Schmitt, bien en torno a «una delimitación territorial o regional clara, [...] a un *cuius regio eius religio*», bien en torno a «una respuesta precisa al gran *Quis iudicabit*?» o, cuando menos, al «*Quis interpretabitur*?».

Como si pensara en Voegelin y no sólo en Peterson al suscitar los interrogantes de *quis iudicabit* y *quis interpretabitur,* Schmitt insiste en la necesidad de concreción, de precisión, de claridad. Puesto que lo que urge es resolver un conflicto, o, incluso, conjurar una catástrofe, no basta con esbozar una salida abstracta sino que es preciso determinar «quién decide en concreto por el ser humano que actúa con autonomía la pregunta de qué es sagrado y qué es mundano y qué sucede con las *res mixtae*». Porque si la respuesta es que es el hombre quien decide, Voegelin y Peterson recelarán de que el orden construido sobre esa respuesta –que sólo por el hecho de ser una respuesta debe ser tenida por verdad– quede a merced de la arbitrariedad, de la injusticia, de las pasiones que camuflan los principios intramundanos. Pero si, por el contrario, la respuesta es que es Dios quien decide, entonces lo que el hombre recibe en realidad es un «don teológico de distinguir entre ortodoxo y herético». Ese don reconforta a Voegelin en la medida en que le permite explicar la catástrofe que desencadena la Reforma pese a haber colocado a Dios en el «centro sagrado» sobre el que se construye la comunidad política, pero es el propio Peterson, como se apresura a señalar Schmitt, quien inadvertidamente recuerda que, por el contrario, en ningún caso la conjura, puesto que «el don teológico de distinguir entre ortodoxo y herético» pone en manos del hombre «un derecho a la intolerancia». El derecho a la intolerancia, a la santa intolerancia, que dirá Felipe II en aquella edad de plomo de la historia europea, es lo que, invocado por todos los bandos, facciones y partidos que participan en «las guerras civiles confesionales de los siglos XVI y XVII», está detrás de la catástrofe que desencadena la Reforma, y que, desde la óptica de Voegelin y Peterson, sólo se diferencia de la que provocó el nazismo en la esencia del mal, absoluto en un caso, y relativo y a la medida del hombre, en el otro.

Frente a la seguridad, a la aparente seguridad de imaginar que existe un «orden correcto del ser» que deriva de una verdad trascendente a la que el hombre tiene acceso, y que coloca en el «centro sagrado» sobre el que se

construye la comunidad política, la teoría aristotélica de la verdad parece minusvalorar las consecuencias del «derecho a la intolerancia» que observa Schmitt. Es como si deseara fervientemente convencerse de que la catástrofe que puede derivar de colocar una verdad trascendente en el «centro sagrado» de la comunidad política es menor, mucho menor, que la que provoca la opción por un principio intramundano, puesto que esa verdad trascendente impone rigurosos límites éticos y morales a la voluntad del hombre. Este deseo se concibe, sin embargo, sobre un previo sobrentendido, el sobrentendido de cifrar el origen de la catástrofe en el hecho de que un principio intramundano ocupe el «centro sagrado» sobre el que se construye la comunidad política, no en el de que una verdad trascendente que ocupe el «centro sagrado» concede un «derecho a la intolerancia». Schmitt, a diferencia de Voegelin y Peterson, se inclina por esta última hipótesis, pero su posición teórica está desacreditada desde el momento en que decide apoyar el nazismo. Y al desacreditarse su posición es la posición teórica contraria, la posición de Voegelin y Peterson, la que prevalece, dándose por buena de este modo la idea de que existe una estrecha relación entre el origen de la catástrofe y la decapitación de Dios, de una verdad trascendente compatible que se ajuste a los requerimientos de la teoría aristotélica de la verdad, en el «centro sagrado» sobre el que se construye la comunidad política. Aun así, la explicación de la catástrofe provocada por la Reforma sigue pendiente, puesto que la Reforma coloca a Dios en el «centro sagrado», y Voegelin y Peterson, y con ellos la teoría aristotélica, van a buscarla en el «derecho a la intolerancia». Es ahí, en el ejercicio de ese derecho, donde creen encontrar una explicación que, para Schmitt, es sólo un *quid pro quo* en el que la causa de la catástrofe se interpreta paradójicamente como su solución. Desde la perspectiva de Voegelin y Peterson parecería, así, que la Reforma alumbra el principio de tolerancia, cuando, en realidad, lo que consagra, generalizándolo, es el «derecho a la intolerancia». El principio de tolerancia, por su parte, es el principio político, estrictamente *político*, con el que se pone fin a la Reforma *teológica*, y surge cuando, buscando detener la catástrofe, se aparta a Dios del «centro sagrado» donde lo había colocado la Reforma a fin de construir la comunidad política. Es entonces, y sólo entonces, cuando «las guerras civiles confesionales de los siglos XVI y XVII»

se pacifican, y los súbditos, obligados hasta ese momento a seguir la fe del príncipe, pueden abrazar la creencia religiosa que prefiera su conciencia, porque la verdad trascendente, la verdad que se ajusta a los requerimientos de la teoría aristotélica de la verdad, ha sido finalmente desalojada del «centro sagrado» sobre el que se construye la comunidad política.

33. Un teólogo sería, para Schmitt, un técnico en Dios.

34. En *Los últimos días de Weimar. Carl Schmitt ante el ascenso del nazismo*, Escolar y Mayo, Salamanca, 2017, Olivier Beaud lleva a cabo uno de los más profundos y documentados análisis de los cambiantes argumentos a través de los cuales el jurista alemán acaba apoyando finalmente el régimen de Hitler en el periodo que va del gobierno del canciller Brüning, en 1932, a la suspensión del Reichstag en 1933. Schmitt antepone en determinado momento su concepción de una doble Constitución, una literal y progresivamente deslegitimada por la práctica política, y otra auténtica, surgida del ser alemán, que es la que debería prevalecer en un momento de crisis. De algún modo, Schmitt sacrifica la filosofía política que expresa en *El concepto de lo político* a una doctrina constitucional que, como bien explica Beaud, tiene por objetivo acabar con la democracia liberal, de la que se declara abiertamente enemigo.

EPÍLOGO

Perpetuum mobile

«Si se la llama “nietzscheana” y se la interpreta como una forma de la voluntad de poder que se encarnó en los nazis», afirma Rorty en la polémica que mantiene con Jürgen Habermas acerca del concepto de verdad, la tesis de que la verdad debería ser interpretada «en términos de relaciones con otros seres humanos más que en términos de relación con la realidad no humana puede llegar a sonar poco atractiva». La percepción cambiaría, según Rorty, si se expresara en términos diferentes, llamando a esta tesis «norteamericana» e «interpretándola como la idea común de Emerson y Whitman, la idea de una nueva comunidad autocreada, unida no por el conocimiento de las mismas verdades, sino por compartir las mismas generosas, inclusivas y democráticas esperanzas». El problema que suscita Rorty sugiriendo que dos descripciones alternativas de la filosofía de Nietzsche y su teoría de la verdad puedan ser la causa última de su aceptación o su rechazo no es simplemente retórico. Rorty admite que «la idea de autocreación comunitaria, de realización de un sueño que no halla justificación en pretensiones no condicionadas de validez universal» –esto es, la idea de construir una comunidad política a partir de lo que Voegelin denomina un principio intramundano, obtenido a partir de la relación entre individuos– pueda sonar «sospechosa» para los partidarios de la teoría aristotélica de la verdad, «porque la asocian naturalmente con Hitler». Pero es que los filósofos que siguen a Emerson y Whitman, ambos refractarios a la teoría aristotélica de la verdad, «la asocian naturalmente con Jefferson». La divergencia se explica, según Rorty, porque la tesis de Nietzsche es «neutral entre Hitler y Jefferson».[35]

Es la neutralidad de la tesis y no tanto la tesis misma lo que Habermas se propone contestar reformulando el concepto de verdad de la teoría

aristotélica: para él no se apoyaría en el principio dialéctico, en la búsqueda de lo que está al otro lado de una negación radical, sino en la conformidad con «la realidad no humana». De esta conformidad con una instancia exterior espera obtener Habermas aquello de lo que adolece el concepto de verdad que, en línea con Nietzsche, defiende Rorty: la validez universal imprescindible para establecer una jerarquía entre principios susceptibles de ocupar el «centro sagrado» sobre el que se construye la comunidad política. Rorty rechaza la trascendencia que subyace en el concepto de verdad que propone Habermas al remitirse en cualquier caso a una instancia exterior delimitada a través de una negación, y transgrede a consecuencia de este rechazo el cordón sanitario que la teoría aristotélica exige establecer en torno a Nietzsche. De un lado de ese cordón se encontrarían quienes, como Habermas en el ámbito de la filosofía o Popper en el de la teoría de la ciencia, defienden a través de un recurso más o menos sofisticado a la trascendencia la validez universal de la verdad como baluarte contra la dictadura, y del otro quienes, como Rorty, entienden que la verdad es un acuerdo provisional, una justificación de la propia acción siempre precisada de reforma, de reajuste, de renovación. Inamovible y eterna para la teoría aristotélica, la verdad fundaría un universalismo capaz de deslegitimar y de poner límite a las feroces pulsiones del hombre que conducen a la dictadura, sentando las bases para una democracia conectada con la trascendencia, una democracia como orden trascendente. Rorty, por el contrario, sostiene que «no hay tesis filosófica, ni sobre la contingencia ni sobre la verdad, que haga algo decisivo por la política democrática», puesto que, en contra de lo que parece sugerir la teoría aristotélica, no es posible «declarar al antidemócrata culpable de una autocontradicción performativa». Afirmar que no existe la tesis filosófica capaz de revelar esa contradicción, sostiene Rorty, no significa abrazar el irracionalismo y el relativismo, ni, por tanto, resignarse intelectualmente ante el nazismo. Una cosa es afirmar que principios con los que se está en desacuerdo no incurren en ninguna autocontradicción performativa, y otra distinta que no existan motivos ni argumentos para rechazarlos.

La aproximación de Rorty a las tesis de inspiración nietzscheana –norteamericana, como él prefiere llamarlas– procede de la búsqueda de esos argumentos para rechazar los principios que inspiran la dictadura sin recurrir

a un concepto trascendente de verdad, ni por la vía de asociarla con Dios, según hace Voegelin, ni por la de reconocerle una validez universal conforme a «la realidad no humana», según pretende Habermas. Rorty admite frente a Habermas que puede coincidir con un fanático en la tesis nietzscheana de que «la única cuestión real es el poder», esto es, de que es el poder, y sólo el poder, el que decide acerca de la verdad, y, por tanto, del principio que ocupa el «centro sagrado» sobre el que se construye la comunidad política. Pero a pesar de esta coincidencia inicial, Rorty cuenta con que puede acabar tarde o temprano entrando en conflicto con el fanático puesto que, a diferencia de él, entiende la verdad sobre la que se construye la comunidad política como una justificación de la propia acción ante auditorios indefinidamente más amplios. El fanático es fanático, entiende Rorty, porque, aferrándose a una verdad que declara trascendente, se autoexime de justificar su acción ante unos u otros auditorios, ante unos u otros interlocutores. Es decir, Rorty no cree que los crímenes y las feroces exacciones contra los judíos, los gitanos y otras minorías sean resultado de que el nazismo violara una verdad trascendente, sino del hecho de que se autoeximiera de justificar su acción ante esos concretos auditorios. Es en el hecho de autoeximirse de justificar la propia acción, y no en el de afirmar que la única cuestión real es el poder, donde el nazismo se concede a sí mismo la pavorosa carta blanca que la filosofía de Nietzsche, y, en general, ninguna filosofía, puede conceder a nadie. Ni siquiera a quienes hacen de la democracia un orden trascendente por estar fundado en una verdad que también lo es, transformándola en democracia militante, en democracia cuyas acciones no necesitan justificación ante quienes la cuestionan o la rechazan.

El razonamiento de Rorty acerca de la inevitable radicalización de la controversia con el fanático, y, por tanto, del inevitable recurso a la fuerza una vez alcanzado un punto de bloqueo en la inclusión de nuevos auditorios ante los que justificar la propia acción, muestra la imposibilidad de colocar el estado de naturaleza hobbesiano extramuros del estado de sociedad. O expresado en los propios términos de Rorty, la «nueva comunidad autocreada» no está en condiciones de impedir de una vez y para siempre el recurso a la fuerza; no lo está, no en razón de una insuficiencia argumental por donde, como un gas venenoso, penetraran las dosis de violencia que

acaban desencadenando la catástrofe, sino porque ni la teoría aristotélica ni ninguna otra teoría acerca de la verdad puede conjurar el riesgo de que el fanático bloquee la inclusión de nuevos auditorios autoeximiéndose de justificar su acción mediante la apelación a una verdad trascendente. Estado de sociedad y guerra de todos contra todos, búsqueda de justificación y recurso a la fuerza son entonces los dos extremos entre los que, siempre inestable, siempre amenazada, siempre provisional, está condenada a desenvolverse la democracia intrascendente, no fases sucesivas de un progreso sin interrupción que nos viene alejando del estado de naturaleza desde el instante en que un pacto mítico inaugura de una vez y para siempre el estado de sociedad.

Al igual que la dialéctica entre amigo y enemigo con la que Schmitt caracteriza lo político no puede resolverse invocando una verdad trascendente sin conceder, al mismo tiempo, un «derecho a la intolerancia», la inclusión de nuevos auditorios ante los que justificar la propia acción no puede ser clausurada, según Rorty, sin el recurso a una verdad trascendente, a una verdad que no sea disponible para el hombre, una verdad que conjugue de algún modo la tautología asimétrica de *este* Uno es *lo* Uno, presentándola como veredicto de una instancia exterior. Por distintos caminos, ambos insisten en la misma idea, lo que vendría a corroborar la neutralidad de la tesis nietzscheana: lo político, en el caso de Schmitt, y la comunidad autocreada, en el de Rorty, se articula a través de unas reglas que no proceden de una instancia exterior que las dicte o las sugiera, sino que son resultado de relaciones entre seres humanos, de un interminable intercambio, de una interminable negociación o de un interminable conflicto. Tal y como las conciben Schmitt y Rorty, las reglas que rigen la comunidad política están sometidas a los avatares de la dialéctica entre amigo y enemigo, según la expresión del primero, o a los de la incesante inclusión de nuevos auditorios que exigen justificaciones igualmente nuevas, según la expresión del segundo. La política democrática, la política que cabe desarrollar en una democracia intrascendente, no es sino la acción específicamente dirigida a gestionar esas reglas, a corregirlas, a actualizarlas, siempre a la búsqueda de un equilibrio entre el estado de naturaleza hobbesiano y el rechazo a incluir nuevos auditorios. Nietzsche desespera de que ese equilibrio pueda

alcanzarse por otro procedimiento que el recurso a la fuerza. Aun estando más próximo de Nietzsche que de Rorty, Schmitt no descarta el pacto para evitar que la rivalidad entre amigo y enemigo que está en el núcleo de lo político se transforme en escatológica, según sucede durante los conflictos confesionales o las dos guerras mundiales. Rorty, en la línea de Emerson y Whitman, pero también en la de Pierce y Dewey, hace del pacto la primera opción, la opción elemental. Pero no el pacto como mito, el pacto como contrato social que clausura en un pasado anterior a la historia el estado de naturaleza inaugurando un estado de sociedad a salvo del conflicto, sino del pacto en sentido estricto, el pacto político actual, resultado de un intercambio de argumentos entre individuos presentes en un auditorio en cuyo interior deliberan sin término para reactualizar el equilibrio entre los intereses de quienes son parte de la comunidad política en un momento dado y quienes aspiran a serlo, entre los nativos y los extraños, entre quienes sacralizan unas verdades y quienes se interrogan acerca de si otras verdades no sacralizadas son posibles. Es sólo si fracasa el pacto, o se bloquea la inclusión de nuevos auditorios, cuando el conflicto resulta inevitable.

Schmitt definiendo la dictadura como «lo contrario de la conversación», y Rorty respondiendo con un «sigamos conversando» al requerimiento de ofrecer una definición de verdad opuesta a la de la teoría aristotélica, ilustran desde sus respectivas posiciones la impostergable necesidad de introducir la idea de cambio, de proceso, de inacabable evolución, en la configuración de toda comunidad política en cuyo «centro sagrado» se sitúa una verdad no trascendente. El contraste entre inmovilidad y proceso, entre permanencia y evolución de la verdad que ocupa el centro de una comunidad política remite una vez más a los grandes problemas que aborda la filosofía desde Heráclito y Parménides. En este sentido, los totalitarismos del siglo XX, lo mismo que en su día las guerras libradas por el islam y la cristiandad, o los conflictos confesionales desencadenados por la Reforma y la Contrarreforma, no enfrentan a la ciencia con un problema radicalmente inédito, en el que por primera vez el crimen se presenta como una necesidad racional y la humanidad se realiza a costa del ser humano; tampoco lo hacen los actuales brotes de xenofobia y de criminalización de los extranjeros, ni la recuperación de la siniestra tradición de leyes personales a fin de crear nuevas

castas, como la de los «inmigrantes de segunda y tercera generación». En realidad, el problema que suscitan acontecimientos que, como éstos, borran la frontera entre el pasado y el presente es más modesto y a la vez más atávico, más trivial y a la vez más lúgubre, enfrentándonos de nuevo a la decisión que está en el origen del saber, una decisión que, como la paradoja de Aquiles y la tortuga, es tautológica si se aborda desde la razón y nihilista si se hace desde la acción que renuncia a justificarse.

Las doctrinas filosóficas que en el camino de sentido único del saber reconocen una sola entre las innumerables medidas en las que se enciende y se apaga el fuego, o una sola entre las incontables formas en las que se ordenan los átomos, sientan las bases para que el poder coloque una verdad trascendente en el centro sobre el que se construye la comunidad política, declarando trascendente el orden que se funda en esa verdad. Lo que esas doctrinas y ese poder rechazan es la idea de proceso, de inacabable evolución, recurriendo al ritual que comparten el saber y el fanatismo: el ritual de decidir qué se ignora para determinar qué se puede saber, el ritual de establecer el *ápeiron* y proclamar a continuación una tautología asimétrica que será siempre una variación de *este* Uno es *lo* Uno. Las reencarnaciones de la tautología pueden ser innumerables –este principio es el Principio, este dios es el Dios, este universal es el Universal, esta identidad es la Identidad–, pero el ritual es siempre el mismo: proclamar como tautología perfecta lo que es selección asimétrica, como esencia del objeto lo que es resultado de la proyección del sujeto, y, en definitiva, como *descripción* de una realidad indisponible para el hombre lo que es sólo un *programa* para acomodarla a una voluntad y no a otra, a unos intereses y no a otros, a unos prejuicios y no a otros, que son invariablemente los del poder.

El propósito de colocar una verdad trascendente en el centro sobre el que se construye la comunidad política puede amparase bajo la invocación de las mejores intenciones, como poner límites a la acción del hombre, y, en concreto, el límite que le impediría recaer en la condición del lobo hobbesiano una vez alcanzado el estado de sociedad. Pero el precio que hay que pagar para que ese lobo permanezca extramuros del estado de sociedad es establecer una artificiosa distinción entre catástrofes, unas que serían justas si es a su vez justa la guerra que las provoca, y otras que no sólo no serían

justas, sino que, además, aparecerían como la consecuencia de un mal que no es cualquier mal, sino un mal que devuelve al hombre al estado de naturaleza, un mal que sólo puede ser un mal absoluto. El problema de esta distinción es que por uno u otro camino conduce a un conflicto escatológico, si se parte de la guerra justa porque, como señaló Schmitt, si es justa la guerra, desparece la distinción entre enemigo y criminal, y si se parte del mal absoluto, porque combatirlo se transforma en una legítima defensa también absoluta, que borra la frontera entre la justicia y la venganza, entre el pretexto y la prudencia, entre la réplica y la agresión.

Nietzsche, y, con él, los filósofos que rechazan la teoría aristotélica de la verdad, estiman que cualquiera que sea la naturaleza del principio que ocupe el centro sobre el que se construye la comunidad política, trascendente o intramundano, es siempre la voluntad del hombre la que lo coloca. Y al ser siempre obra de la voluntad del hombre esa acción fundacional, la comunidad política que se levanta sobre ella sólo puede configurarse como un territorio estrictamente humano, al margen de cualquier trascendencia; un territorio en el que se adivinan, como al trasluz, los rasgos de los que lo dota Maquiavelo al hablar del principado, Nietzsche al desesperar de que el hombre pueda alcanzar ningún acuerdo acerca de la verdad y esté condenado a recurrir a la fuerza, Schmitt al invocar la dialéctica entre amigo y enemigo, Pierce, James, Dewey, Putnam y Rorty al instalar la reflexión acerca de la democracia en el núcleo mismo del concepto de verdad. Sin verdad trascendente a la que responsabilizar de la acción, el hombre está obligado a tomar conciencia de que es él quien, a solas, debe adoptar las decisiones, todas las decisiones relacionadas con la comunidad política y con el ejercicio del poder en su interior: la decisión de formular las preguntas y también la de proporcionar las respuestas, la decisión de adoptar una de esas respuestas como verdad y también la de fundar un orden a partir de ella. Prohibir las preguntas no evita la catástrofe, como recordaba Voegelin refiriéndose a los gnósticos. Pero tampoco la evita derogar la prohibición, puesto que la catástrofe no es resultado de las preguntas ni de las respuestas, ni tampoco de la naturaleza trascendente o intramundana de ninguna verdad ni de ningún orden, sino de la sola y exclusiva voluntad del hombre.

La carrera que Aquiles emprendió contra la tortuga cuando los filósofos

de Grecia se preguntaron por la unidad y la pluralidad ha sido refutada una y otra vez a lo largo de los siglos. Sin embargo, el arrogante desafío de demostrar racionalmente la experiencia del movimiento, que es tanto como decir la experiencia de la pluralidad, porque sin pluralidad es inconcebible el movimiento, ha permanecido intacto, como si la victoria segura de Aquiles ocultara la inexpiable condena de recomenzar la carrera cada vez que da alcance a la tortuga. Siempre que Aquiles echa a correr, el desenlace de la carrera es inequívoco, porque tarde o temprano alcanzará a la tortuga, pero no definitivo, porque la razón seguirá apostando tanto a que la alcanza como a que no la alcanza. Es en esta ambivalencia de la razón donde la paradoja de Zenón deja al descubierto las disyuntivas radicales acerca del lenguaje, la verdad y el poder que se han sustanciado a través de la filosofía, la teología y la ciencia experimental. Porque si lo que la razón se propone demostrar es que Aquiles alcanzará a la tortuga, el saber es irrelevante en la medida en que se limita a corroborar tautológicamente la experiencia, y el hombre no dispone entonces de otra libertad que adaptar su acción a lo que ya sabe. Pero si lo que se propone demostrar es, por el contrario, que no la alcanzará, entonces el saber será tan sólo el nombre que recibe la impugnación de la experiencia por parte de la razón, y en ese caso la libertad no se distinguirá de la acción impredecible, próxima a la locura o al desafuero.

Aun pareciendo irreconciliables, ambas formas de interpretar el saber –el saber como ratificación o como impugnación racional de la experiencia– coinciden, sin embargo, en que la verdad que revelan es trascendente, establecida por una instancia exterior que emite siempre el mismo veredicto al ser requerida por la misma interrogación. Zenón cree impugnar racionalmente el desenlace de la carrera de Aquiles contra la tortuga que muestra la experiencia; en realidad, sólo alcanza a disfrazar los límites del ritual del saber, en virtud del cual el conocimiento se obtiene decidiendo mediante una negación, mediante el establecimiento del *ápeiron*, qué es lo que se ignora para establecer qué puede saberse. El conocimiento del movimiento que pretende obtener Zenón no comienza por negarlo, según exige el ritual del saber, sino que lo que niega es la experiencia de acuerdo con la cual Aquiles alcanza a la tortuga. Ateniéndose a las reglas del ritual del saber, el único conocimiento que Zenón puede obtener de esta negación no es

acerca del movimiento, sino acerca de la experiencia, por más que en este caso la experiencia se refiera al movimiento. O dicho en otros términos, la conclusión de que Aquiles no alcanzará a la tortuga contradice sin duda la experiencia, pero no dice nada ni en contra ni a favor del movimiento, puesto que, a diferencia de lo que concluye Zenón, el movimiento puede existir tanto si la alcanza como si no la alcanza.

La asimetría del argumento sobre el que Zenón construyó sus paradojas es concomitante con aquella en la que incurren la filosofía, la teología y la ciencia experimental cada vez que invocan el ritual del saber para establecer, a partir de un concepto trascendente de verdad –a partir de la sacralización de *este* uno como *lo* Uno–, una jerarquía entre conocimientos que en último extremo libera al hombre de la responsabilidad por sus acciones. ¿Qué verdad debe prevalecer como verdad indisponible, como verdad trascendente, viene a decir Zenón, la de la razón que niega el movimiento o la de la experiencia que lo demuestra? La interpelación de Zenón no deja lugar a medias tintas, pero no en el sentido que impone el concepto aristotélico de verdad. La intransigencia a la que invita la conciencia del universo y del hombre como *perpetuum mobile* se afirma por un camino diferente: mientras Aquiles rechace categóricamente la disyuntiva de la trascendencia y persevere en la carrera, no sólo el movimiento, sino también la libertad, estarán a salvo. Dejarán de estarlo si, admitiendo como verdad trascendente la de la experiencia que dice que la alcanzará o la de la razón que niega que pueda hacerlo, Aquiles renunciara a seguir corriendo.

35. Richard Rorty y Jürgen Habermas: *Sobre la verdad: ¿validez universal o justificación?*; Amorrortu, Buenos Aires, 2007.